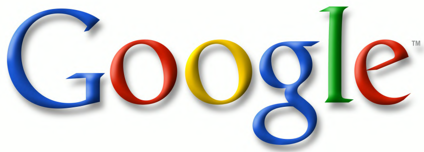
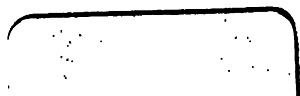





600018416Q





RECHERCHES

SUR

HENRI DE GAND.

GAND, IMPRIMERIE DE C. ANNOOT-BRAECKMAN.





Henri GOETHALS,

surnommé de Gand de Mude (Docteur solennel

mort en 1293.

RECHERCHES
HISTORIQUES ET CRITIQUES

SUR

LA VIE, LES OUVRAGES ET LA DOCTRINE

DE

HENRI DE GAND,

SURNOMMÉ LE DOCTEUR SOLENNEL;

PAR

FRANÇOIS HUET,

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GAND.



GAND,
LIBRAIRIE GÉNÉRALE DE LEROUX.
BRUXELLES, MONS ET LIÉGE, MÊME MAISON.
PARIS,
CHEZ PAULIN, LIBRAIRE, RUE DE SEINE, 33.

1838.


BIBLIOTHECA · BODLEIANA

RECHERCHES
HISTORIQUES ET CRITIQUES

SUR

LA VIE, LES OUVRAGES ET LA DOCTRINE

DE

HENRI DE GAND,

SURNOMMÉ LE DOCTEUR SOLENNEL.

INTRODUCTION ET DIVISION GÉNÉRALE.

A toutes les grandes époques de l'histoire, la Flandre a fourni son contingent d'hommes remarquables et pris sa part d'illustration; quelquefois même on a vu ce petit pays marcher à la tête de la civilisation européenne. Le moyen-âge surtout fut pour la Flandre une ère de splendeur. Tandis que l'industrie et le travail élevaient les habitants des villes au bien-être, à la richesse, à la liberté, la noblesse féodale trouvait en Orient de la gloire et des couronnes: les guerriers flamands étaient

assis sur les trônes de Jérusalem et de Constantinople. Dans le même temps, le génie des sciences et des arts versait sa féconde influence sur ces heureuses contrées. On connait les admirables productions de l'école flamande, et la gloire a consacré les noms de ses grands maîtres. Dans les travaux et les luttes de l'intelligence, la Flandre eut aussi des représentants dignes d'elle, et au premier rang on doit placer le célèbre *Henri Goethals*, surnommé *le Docteur Solennel*, et plus particulièrement connu sous le nom de *Henri de Gand.*

Henri appartient à l'époque la plus florissante de la philosophie du moyen-âge, de cette *scolastique*, tant décriée par les deux derniers siècles, et vers laquelle notre âge commence à tourner des regards de curiosité et quelquefois même d'admiration. Le suffrage des contemporains le proclama *docteur solennel*, et sa mémoire est fidèlement recueillie par la postérité. Tous les annalistes de l'église ou de la philosophie le citent avec honneur. A la fin du XV[e] siècle, les meilleurs juges le placent à côté des Albert-le-Grand, des Thomas d'Acquin, des Duns Scot [1]; au commencement du XVII[e],

(1) Jean Pic de la Mirandole, au commencement de son apologie; Mirand., 1496. Avant lui Gerson, dans une lettre aux étudiants du collége de Navarre. T. I, p. 559, Paris, 1605.

il trouve des éditeurs et des commentateurs (1). Enfin les meilleurs historiens de la philosophie, jusqu'à nos jours, ont témoigné, par le soin qu'ils mettent à faire connaître sa doctrine, le jugement favorable qu'ils en portent et la valeur dont elle jouit à leurs yeux. Si par mégarde Brucker semble traiter notre auteur avec quelque dédain (2), le judicicieux Tiedemann se charge de réparer l'injustice de son compatriote : « Henri de Gand, dit-il, mérite de fixer l'attention par la nouveauté de plusieurs de ses principes et la profondeur avec laquelle il est entré dans les pensées les plus abstraites : il est donc étonnant que Brucker se soit contenté de le nommer simplement, comme s'il eut été l'un des moindres (3). » Tennemann (4), dans sa grande histoire, et dans son manuel, M. De Gérando (5), dans son histoire comparée des systèmes

(1) Voyez la seconde partie de ces Recherches.

(2) Bruck., Hist. critica philos. T. III, p. 868. Il se contente de citer son nom, à côté de quelques autres peu connus.

(3) Tiedem. Esprit de la philos. spéculat. T. IV, p. 564 et s. (en all.)

(4) Tennem. Hist. de la philos. T. VIII, part. II, p. 678-687 (en all.). —Id., Manuel de l'Hist. de la philos. trad. par V. Cousin, T. I, p. 320, § 265.

(5) De Gérando, Hist. comp. des syst. de philos. 2e édit. T. IV, p. 515. « *Genève*, dit M. De Gérando, donna le jour à Henri, qui obtint le titre de *docteur solennel*, qui mourut en 1293, laissant une grande renommée, et non sans avoir exercé sur son siècle une influence utile à plusieurs égards. » Partout M. De Gérando met *Henri de Genève* au

de philosophie, ont également payé un juste tribut d'éloge au talent de Henri, à sagacité dont il fait preuve, à sa rare pénétration.

Cependant, malgré le nombre et la gravité de ces témoignages, nous ne craignons pas d'avancer qu'aucun historien n'a encore senti toute l'importance du rôle de Henri de Gand, soit dans l'histoire de l'université de Paris, soit dans celle de la philosophie scolastique. En recueillant des traditions jusqu'alors négligées et quelques précieux documents qui étaient restés inaperçus, et surtout en interrogeant, à la lumière des événements contemporains, les ouvrages de Henri, nous avons eu la satisfaction de retrouver les véritables titres de cet homme célèbre. Ils assurent au docteur solennel une place distinguée parmi les grands penseurs du moyen-âge et les premiers maîtres de l'illustre école de Paris.

Le titre de notre travail en indique suffisamment la division. Il se compose de trois parties. Dans la première, nous faisons connaître tout ce qui se rattache à la biographie de Henri de Gand, aux

lieu de *Henri de Gand*. Mais c'est évidemment une faute d'inattention, d'autant plus singulière que l'auteur avait sous les yeux les ouvrages allemands cités plus haut, et que lui-même dans ses citations du docteur solennel, écrit très-bien, *Henricus Gandavensis*.

différentes circonstances de sa vie, à ses fonctions dans l'église ou dans l'enseignement, à l'influence qu'il a exercée sur son siècle.

La seconde partie est consacrée aux recherches bibliographiques. Quels sont les écrits de Henri de Gand, soit manuscrits, soit imprimés, que nous devons reconnaître pour authentiques? Peut-on déterminer le temps et l'ordre de leur composition? Quels ouvrages ont été faussement attribués à Henri? Voilà les principales questions traitées dans cette partie, où l'on trouvera aussi quelques détails sur la fortune bibliographique des différens écrits de notre auteur, sur les éditions et les commentaires qui en ont été faits.

L'exposition critique de la doctrine de Henri de Gand forme le sujet d'une troisième et dernière partie. Nous avons tâché qu'elle fût claire, méthodique et complète. Mais nous reconnaissons bien franchement tout ce qui nous manquait pour aborder une pareille matière, sur laquelle on rencontre à peine, dans les meilleurs historiens, quelques indications vagues et superficielles. Quelle habitude il faudrait des systèmes et des opinions de l'époque, quelle connaissance du mouvement général de la philosophie scolastique et du point précis où il était alors arrivé, enfin quel sens métaphysique, pour ne pas s'égarer

au milieu des subtilités infinies dont l'École enlaçait toutes les questions ! A défaut d'autre mérite, nous nous sommes enfoncé courageusement dans les œuvres du vieux docteur, et nous y avons du moins puisé bon nombre d'excellents matériaux, dont le prix est indépendant de l'usage que nous en avons pu faire (1).

(1) Voyez pour le plan général et les divisions de cette troisième partie, l'avant-propos dont nous l'avons fait précéder.

PREMIÈRE PARTIE.

---

§. I.

VIE DE HENRI DE GAND DEPUIS SA NAISSANCE JUSQU'A SON ENTRÉE DANS L'UNIVERSITÉ DE PARIS.

Henri est désigné dans les auteurs sous les noms divers de *Henricus Gandavensis, a Gandavo, a Gandâ, Mudanus, Goethals, Bonicollius;* les cartulaires de Flandre lui donnent le titre de *Henric van der Mude*. Tous ces noms indiquent le lieu de naissance de Henri, la famille à laquelle il appartenait, et la terre dont il portait le titre.

C'est aux environs de Gand, dans la seigneurie de Mude, dont une partie est renfermée aujourd'hui dans l'enceinte de la ville, que naquit le docteur solennel. Fils de Gerrem Goethals et de Marguerite de Masmines, il sortait de l'une des plus anciennes

familles de Flandre , et il fut lui-même seigneur de Mude par héritage. Bonicollius est la forme primitive du mot Goethals , qui en est la traduction flamande [1]. C'est donc par erreur que Georges Colvenerius et Bapt. Gramajus , au rapport de Sanderus , distinguent Henri de Gand et Henri de Mude. Ce dernier aurait été un théologien et un jurisconsulte célèbre , jouissant de l'amitié du roi de France Philippe-le-Bel , ce qu'on raconte aussi de notre auteur ; comme on lui donne d'ailleurs pour frère le propre frère de Henri de Gand , la distinction des deux personnages s'évanouit d'elle-même. Ajoutons que Sanderus enregistre cette opinion sans l'adopter [2].

Quelques-uns ont voulu faire naître Henri à Tournay ; mais leurs raisons , telles que les donne Valère André , sont insignifiantes [3]. Quant au nom de famille de notre docteur , des historiens l'ont passé sous

(1) Archange Piccion , vie de Henri de Gand , en tête de l'édit. des Quodlibeta. Venet. , 1613. — Jer. Scarparius , en tête de l'édit. de la *Somme*. Ferrar., 1645. Valerius Andreas, Bibl. Belg. p. 380. Lovan. 1623, etc., etc. Voici comment s'exprime Arch. Piccion : Henricus Gandavensis ex nobilissimâ Bonicollorum , olim Eutrachelorum , quos vulgò in Belgio Goethalsios vocabant , familiâ natus.

(2) Sanderus , Flandria illustr. T. I, l. V , p. 356. Hagæ Comitum , 1732. Il y a ici une légère erreur dans la *Notice sur Henri de Gand*, in-8° de 14 p., Gand , 1828.

(3) Valerius Andreas , Bibl. Belg. p. 382. Lovan. 1623.

silence ; aucun, que nous sachious, ne l'a contesté (1).

Les points qui précèdent doivent paraître établis sur des preuves suffisamment certaines. Nous pouvons les confirmer encore par l'autorité d'un nouveau document. Il s'agit d'une bulle d'Innocent IV, par laquelle ce pontife nomme Henri de Gand protonotaire apostolique. Cette pièce importante était anciennement déposée aux archives de l'évêché de Tournay ; à l'époque de la révolution française, elle tomba entre les mains de M. Hoverlant, auteur d'une histoire de cette ville ; aujourd'hui elle se trouve aux archives de Tournay. Nous publions ici cette bulle en entier, soit parce qu'aucun biographe de Henri n'en a encore fait usage, soit parce qu'elle contient l'indication de plusieurs faits dont nous n'avons pas trouvé de traces ailleurs.

INNOCENTIUS EPISCOPUS, SERVUS SERVORUM DEI, OMNIBUS HAS VIDENTIBUS ET INSPICIENTIBUS LITTERAS, SALUTEM ET APOSTOLICAM BENEDICTIONEM.

Nos plenè convicti de eminenti scientiâ et profundâ doctrinâ, dilectissimi in Domino filii nostri eruditissimi Henrici Goethals, nati Gandæ in Diœcesi Tornacensi, præsbiteri, magistri artium in Universitate Parisiensi, equitis Gerelmi Goethals, Terræ

(1) V. sur la famille de Henri, M. le chev. de la Basse-Moûturie, *Esquisses biographiques sur la maison de Goethals*, 2e édition. Paris, 1837.

Mudanæ ac Nyenlandiæ propè Gandam comarchi, necnon D[æ] Marg[tæ] de Masmines filii, pronepotisque neptis Venerabilis Balderici Episcopi Tornacensis; Nosque meliorem non posse facere delectum, scientes nominavimus quemadmodùm et per præsentes litteras nominamus sanctæ sedis apostolicæ Protonotarium prædictum scilicet magistrum Henricum Goethals, qui nuper ob eminentem doctrinam, quùm ad gradum Doctoris in sacrâ Theologiâ promoveretur, gloriosum *Solemnis Doctoris* cognomen accepit. Concedentes illi gratiam muneris hujus exercendi, non Parisiis tantùm, sed etiam per omnes Galliæ Diœceses, necnon Tornacensem, fruendique quocumque jure, privilegiis, prærogativis et præeminentiis illis annexis.

Datum Lugduni, III id. Martii, Pontificatûs nostri anno quarto (1).

(1) Au bas de cette bulle en parchemin est appendu par une ficelle un sceau en plomb, présentant sur l'un des côtés les effigies de St. Paul et St. Pierre avec ces mots SPA SPE, au revers INNOCENTIUS PP IIII. Au dos on lit :



Bulla Papæ Innocentii IV,
quâ Henricum Goethals Gandensem dictum
Apostolicum Protonotarium nominat
anno CIƆCCXLVII.
f.o xi.

Nous n'avons point parlé jusqu'ici de l'année même de la naissance de Henri. Les auteurs en général ne la fixent point directement ; mais comme tous s'accordent à dire qu'il a vécu 75 ou 76 ans, et que d'ailleurs ils donnent des dates différentes pour l'époque de sa mort, la question se réduit à savoir laquelle de ces dates nous devons adopter ; nous aurons par là même l'année de la naissance. Or, les uns placent la mort de Henri de Gand en 1299, les autres, et c'est le plus grand nombre, en 1293 (1). Cette dernière opinion, qui est la plus accréditée, reçoit de notre bulle un caractère particulier de vraisemblance, et l'on peut dire, de certitude.

En effet, Henri de Gand nous y apparaît dès l'année 1247 comme un personnage assez important pour avoir attiré les regards de la cour de Rome, comme déjà honoré du titre de docteur solennel (2). Si donc il est mort en 1299 à l'âge de 76 ans, ce qui place sa naissance en 1223 (3), il faudra dire que ces distinctions et ces honneurs allèrent

(1) Il est à peine nécessaire de mentionner une troisième version qui rapporte cet évènement à l'année 1295 ; elle est peu suivie, et pourrait bien ne tenir qu'à une faute de copiste ; rien ne contrarie cette supposition. Valère-André écrit 1393 au lieu de 1293 ; Swertius l'en reprend avec aigreur, comme d'une faute sérieuse ; Ath. Belg. p. 328. Antw. 1628.

(2) Cette date de 1247 est confirmée dans un diplôme du 6 Mai 1505, qui se trouve dans les Archives de la famille Goethals, à Gand.

(3) C'est l'opinion expresse d'Archange Piccion, op. cit.

chercher un jeune homme de 24 ans. Qu'il soit mort au contraire 6 ans plus tôt, en 1293, et né par conséquent en 1217, alors il se trouvait avoir 30 ans en 1247, et nous comprenons qu'il pût à cet âge jouir déjà d'une certaine réputation, dans un siècle où St. Thomas, par une honorable exception, il est vrai, enseignait à 25 ans la théologie. Ainsi nous fixons, avec les meilleurs historiens, la naissance de Henri à l'année 1217.

On ne doit pas s'attendre à trouver ici beaucoup de détails sur ses premières années. Archange Piccion est le seul, avec Scarparius, qui en fasse mention, et ce qu'il en dit est peu de chose. « Dès son enfance, dit-il, Henri fut formé par une excellente éducation, et on eut soin de l'instruire dans les connaissances libérales, la grammaire, la rhétorique et la logique. » On ne dit point par quels motifs le fils d'un chevalier qui combattit à Bouvines, fut destiné à la carrière de la science et de l'église.

Quelque bon moine de Gand, comme il est vraisemblable, se chargea d'initier aux connaissances libérales la jeune intelligence du docteur solennel. Lorsque l'âge le permit, il se rendit à Cologne pour suivre les leçons d'Albert-le-Grand(1).

(1) Piccion, Scarparius, etc.

Une tradition, assez récente du reste, veut qu'il y ait rencontré St. Thomas, dont il devait être plus tard le rival, et elle se présente avec la consécration de la poésie :

Aux célèbres leçons que donne Albert-le-Grand
Près de Thomas d'Aquin je vois Henri de Gand (1).

Mais si nous persistons dans notre système de chronologie, il nous est impossible de laisser Henri de Gand à Cologne jusqu'en 1243, et cependant S. Thomas n'y arriva qu'à cette époque. Né en 1227, il avait dix ans de moins que notre Henri. Mais comme St. Thomas se rendit à Paris avec Albert en 1246, et qu'alors ils y trouvèrent certainement le docteur solennel, il dut naturellement s'établir entre les deux disciples d'Albert des rapports plus ou moins intimes, quoiqu'ils n'eussent point étudié ensemble, et c'est là une base suffisante pour les récits de la tradition.

Henri de Gand dut quitter Cologne au plus tard vers l'an 1241. S'il faut en croire Scarparius, ce ne fut pas sans courir quelques dangers, qu'il parvint à regagner sa patrie (2). Il avait déjà le titre de docteur,

(1) Le Mayeur, la Gloire Belgique, poème, T. II, ch. VII, p. 197. Louvain, 1830.

(2) De se multoties facto periculo.

dit Piccion, et il fut le premier à Gand qui enseigna dans des leçons ou lectures publiques, la philosophie et la théologie. *Hic primun Gandavi, philosophiam et theologiam publicè legit.* Voilà tout ce que nous avons rencontré sur ce fait intéressant. Comment le jeune docteur enseigna-t-il à Gand? Quels auditeurs y trouva-t-il? C'est ce que nous ignorons.

Mais il ne parait pas qu'il se soit arrêté longtemps dans cette ville [1], et nous allons le suivre sur un plus grand théâtre.

(1) L'auteur de la notice sur Henri de Gand, déjà citée, dit qu'il y fit un séjour de 4 ans; mais il ne rapporte aucune autorité. Ce que dit le même auteur de l'amitié de Henri et de S. Thomas, à Cologne, devient de plus en plus impossible.

---

§ II.

HENRI DE GAND DANS L'UNIVERSITÉ DE PARIS.

Depuis Abailard, dont l'enseignement avait jeté tant d'éclat, l'université de Paris était devenue le centre de la science et le foyer de l'activité intellectuelle. Paris renfermait tout un peuple d'étudiants, et les maîtres les plus célèbres recherchaient l'honneur d'y enseigner comme la plus grande récompense de leurs travaux. Cédant à un attrait naturel, Henri de Gand quitta sa patrie pour se rendre dans cette école fameuse.

On peut croire que le titre de docteur reçu à Cologne ne dispensa point Henri de prendre ses grades académiques dans l'université de Paris [1], et sans doute il jeta les fondements de sa réputation dans ces combats célèbres, où le jeune professeur devait répondre sur-le-champ à toutes les difficultés qu'on lui faisait. *Nam de quodlibetis respondere inter agones theologicas magistrorum numerabatur* [2].

Ici se place, dans l'ordre chronologique, la faveur

(1) Dupin n'en doute pas. Histoire des controv., XIIIe siècle, p. 291.

(2) Quetif et Echard, script. ordinis prædicat. recensiti, Parisiis, 1719; T. I, p. 280. L'annaliste donne pour exemple les quodlibeta de Henri.

que Henri de Gand reçut du saint-siége, et qui donna lieu à la bulle que nous avons rapportée. Il faut en reprendre les principaux points. En 1247, Innocent IV nomma Henri, alors âgé de 30 ans, protonotaire apostolique, avec des pouvoirs qui s'étendaient non seulement à Paris et sur tous les diocèses de France, mais encore sur celui de Tournay. La bulle du pape nous apprend que Henri Goethals était *prêtre, maître-ès-arts de l'université de Paris*, et, ce qui est important à remarquer, que *le dit maitre Henri, dans sa promotion au grade de docteur en théologie, venait de recevoir, à cause de sa science éminente, le glorieux surnom de docteur solennel.* Un passage intéressant de Valère-André, semble nous indiquer la manière dont notre auteur obtint une distinction aussi flatteuse. Cet écrivain rapporte que le surnom de docteur solennel fut donné à Henri de Gand par le *suffrage unanime de l'académie, communi academiæ suffragio* (1). En rapprochant ces deux témoignages, on serait porté à croire que ce fut par une sorte d'acclamation, dans quelque séance solennelle de l'université, que Henri reçut cette marque d'honneur.

Mais il existe à ce sujet un autre sentiment dont

(1) Valerius Andreas, Biblioth. Belg., p. 380. Cave, scriptor. eccles. hist. litter. Genevæ, 1705, s'exprime dans les mêmes termes, à l'article qu'il a consacré au docteur solennel.

nous devons dire quelques mots. « C'est une opinion commune, et accréditée par l'assentiment de beaucoup de personnages distingués, dit Jérome Scarparius, que cette brillante lumière de l'ordre Franciscain, Jean Duns Scot, *qui commençait vers le même temps à jeter son éclat dans les sciences*, rempli d'admiration pour la doctrine de Henri, attacha le premier à son nom le glorieux titre de docteur solennel (1). » Swertius, dans ses *Athenæ Belgicæ*, affirme le fait d'une manière positive (2). Longtemps après la mort du docteur solennel, une tradition généralement répandue voulait que Duns Scot eut été l'un de ses plus grands admirateurs, et qu'il eut existé entre eux des relations assez étroites. Vossius même conjecture que si dans *son catalogue des écrivains ecclésiastiques*, Henri de Gand a passé sous silence (ou à peu près) St. Thomas d'Acquin, c'est pour flatter l'amour-propre de Scot, dont il avait à cœur de se ménager le suffrage (3). Tous ces récits invraisemblables tombent devant l'autorité de la chronologie; l'anglais Jean Duns Scot, naquit vers l'an 1275, et Henri était mort depuis dix ans, lorsqu'il

(1) Jer. Scarpar. op. cit.

(2) Swert. Ath. Belg., p. 328. Antverpiæ, 1628.

(3) Gerardi J. Vossii de script. lat. L. III. Lugdun. Batav., 1651. p. 489. — Labbæus, de script. eccles. T. I, p. 422. Parisiis, 1660.

commençait à enseigner dans l'université de Paris. Tout rapport personnel entre ces grands hommes se trouve ainsi démontré impossible. Mais il est très-vrai que dans son enseignement comme dans ses ouvrages Duns Scot se montra l'admirateur du talent de Henri, en même temps que l'adversaire de ses opinions, et c'est là probablement ce qui a donné lieu aux bruits que nous avons rapportés. Si cependant l'on tenait encore au témoignage de Scarparius, il faudrait bien admettre aussi que c'eut été seulement après la mort de Henri, et pour payer à sa mémoire un juste tribut d'admiration, que Scot lui aurait attribué le titre de docteur solennel. Mais cette supposition, la seule possible chronologiquement, outre qu'elle est en contradiction avec l'opinion la plus généralement reçue, et avec les usages du temps, se trouve d'ailleurs formellement démentie par notre bulle.

La célébrité de notre auteur, comme maître de l'université de Paris, remonte ainsi jusqu'à l'année 1247, et il avait probablement été promu au doctorat l'année précédente, en 1246, ou en 1245. Voilà le point de départ de sa carrière académique : nous trouvons qu'elle fut aussi longue qu'honorable. Selon Saxius, Henri de Gand florissait vers 1260 [1].

(1) C. Saxii onomasticon litter. Trajecti ad Rhen. 1777. T. II, p. 316.

Du Boulay nous représente le docteur solennel comme jouant un rôle très actif dans l'université de Paris, après la mort de St. Thomas, arrivée en 1274 (1). L'historien Mézeray, sans dire sur quelle autorité, le fait en 1289, présider à une décision importante de la faculté de théologie (2). Il existe deux opinions sur l'époque à laquelle Henri de Gand devint archidiacre de Tournay; suivant les uns, ce fut en 1273; selon d'autres, seulement en 1285 (3). Il est possible d'ailleurs que même après sa nomination, notre docteur ait continué à prendre part aux travaux de l'université de Paris. Suivant Scarparius, il ne se serait livré à l'administration ecclésiastique que pendant les douze dernières années de sa vie, c'est-à-dire, de 1281 à 1293. Aubert Le Mire dit expressément qu'il enseigna la théologie à Paris pendant de longues années (4). Enfin nous avons recueilli, à la bibliothèque royale de Paris, des renseignements positifs, qui semblent bien établir la longue durée du séjour de Henri dans l'université. Un manuscrit du XIVe siècle, contenant une partie des *quodlibeta* de notre auteur, porte à la fin :

(1) Du Boulay; Histor. Universit. Paris. T. III, p. 409. Parisiis, 1666.
(2) Mézeray, Hist. de France, T. II, p. 317. Paris, 1685.
(3) Voyez plus loin, § III.
(4) Miræus, Elogia Belgica, Antwerp. 1609, p. 37.

expliciunt quæstiones magistri Henrici de Gandavo de quodlibetis, explicatæ et determinatæ ab ipso in scholis suis anno D. 1278 (1). Un autre manuscrit, de l'ancien fonds de Sorbonne, contenant le même ouvrage, et qui paraît être du XIIIe siècle, porte également à la fin : ...edita anno Domini 1278. Il y a même un troisième manuscrit, où se trouvent deux *quodlibeta* de notre auteur, et l'on voit au commencement du premier que ces questions furent débattues en décembre 1282 (2).

Quoiqu'il en soit de tous ces témoignages, et sans prétendre arriver ici à une précision qui n'est pas nécessaire, il en résulte toujours qu'après avoir rencontré le docteur solennel en 1247 dans l'université de Paris, nous l'y retrouvons encore au moins trente ans après. Quels évènements ont rempli ce long intervalle de la vie de notre auteur? Quelle place a-t-il occupée dans l'histoire de l'uni-

(1) Manuscr. de la bibl. royale de Paris, Ms. IIIMDCLXXXVI. Codex membranaceus, olim Colbertinus. — Is codex sæculo decimo quarto exaratus videtur.

(2) Ibid. Ms. IIIMCXX. Codex membranaceus, olim Colbertinus. Ibi continentur, 1° Henrici Gandavensis, Arch. Torn., quodlibeta duo, sive quæstiones disputatæ de facultate prædicandi et audiendi confessiones, concessa Fratribus mendicantibus... Comme c'est précisément à la même dispute que se rapporte le fait dont parle Mézeray, il est probable qu'il s'est seulement trompé de date et que du reste son récit est véritable, bien qu'on ne trouve rien à cet égard dans Du Boulay.

versité de Paris, et dans l'enseignement de la scolastique? C'est ce qu'il s'agit maintenant de déterminer, en rendant à Henri de Gand l'importance qu'il eut parmi ses contemporains, et dont les titres étaient depuis longtemps oubliés ou méconnus.

Le XIIIe siècle fut pour l'université de Paris une époque de gloire, de troubles et de combats. L'incertitude des juridictions amène des luttes acharnées; une jeunesse ardente fait valoir par l'épée ses droits outragés; les leçons cessent, le sang coule, et toute l'autorité du chef de l'église, secondé par la puissance royale, suffit à peine à calmer l'agitation des esprits. Cependant les dominicains, ou frères prêcheurs, s'étaient établis à Paris, vers 1216, et avaient reçu de l'université même la maison de St. Jacques, d'où ils furent encore appelés jacobins (1). Les franciscains, ou frères mineurs, suivirent leur exemple en 1218. Ces nouveaux venus profitèrent habilement des querelles qui divisaient les différentes autorités universitaires et le chancelier de Paris. L'université, dont l'origine n'est pas bien connue, mais qui sortait vraisemblablement de l'école du cloître Notre-Dame, cherchait

(1) Cette maison de St. Jacques, pendant la révolution française, fut transformée en club terroriste, et le nom de jacobins acquit dès-lors un nouveau genre de célébrité.

à s'affranchir envers l'église de Paris, du lien de vassalité auquel la condamnait sa naissance. De son côté, le chancelier, se faisait de son droit d'accorder le diplôme de *Licence* un moyen de despotisme ; il devenait volontiers le geôlier des étudiants mutins, car il avait une prison à lui, comme nous l'apprend une bulle de Grégoire IX, qui lui interdit absolument ce genre de tyrannie [1].

En 1229, à la suite d'une querelle d'étudiants, l'université, lésée dans ses droits, suspendit les cours, et ses maîtres se dispersèrent à Orléans, à Angers, à Rheims, à Toulouse, en Angleterre. C'était une grande faute de se retirer ainsi du champ de bataille : les ordres mendiants, jeunes, vigoureux, appelant dans leur sein toutes les intelligences de l'époque, étaient là pour remplacer les docteurs qui avaient abandonné leur poste : ils saisirent l'occasion avec empressement. Les dominicains établissent chez eux d'abord une chaire, puis deux chaires de théologie ; les franciscains en élèvent une autre. Quoique donnés dans l'intérieur des couvents, ces cours étaient ouverts à tous les écoliers, et la renommée des maîtres qui enseignaient ne pouvait manquer

(1) Du Boulay, Hist. Univ. Paris. T. III, p. 140. — Crévier Hist. de l'univ. de Paris, T. I, p. 354. Paris, 1761.

d'en attirer un grand nombre ; c'étaient, chez les dominicains, Albert-le-Grand, et chez les franciscains, Alexandre de Hales.

Les maîtres de l'université, de retour après deux ans d'un exil volontaire, ne virent pas sans envie l'élévation récente de leurs rivaux. Les deux partis s'observaient : une occasion ne tarda pas à les mettre aux prises. Ce fut encore une querelle entre les étudiants et les bourgeois, à la suite d'un diner académique. Les dominicains, obstinés à conserver deux chaires de théologie, tandis que les autres réguliers, franciscains ou autres, n'en possédaient qu'une, refusèrent de se joindre au corps de l'université, dans les réclamations qu'elle adressait à l'autorité. L'affaire s'envenima de plus en plus et fut portée à Rome.

C'est alors que parut le fameux Guillaume de Saint-Amour, franc-comtois, esprit ardent et impétueux, qui se constitua l'adversaire de la mendicité religieuse et l'avocat de l'université de Paris. Son livre énergique *des Périls des derniers temps*, dirigé contre les mendiants, donna le signal d'une longue et violente polémique. Saint-Amour était une des puissances de l'époque. Le pape traitait directement avec lui, et lui adressait des bulles. Accusé par la mauvaise foi d'avoir lu contre le pape

Alexandre IV, protecteur des mendiants, un libelle diffamatoire, il offrit de prouver son innocence par un serment solennel sur la tombe des saints martyrs, et quatre mille clercs de son parti se présentèrent pour faire le même serment (1).

Cette petite guerre se termina enfin par une espèce de compromis. Saint-Amour fut sacrifié, et St. Thomas, longtemps écarté des honneurs du doctorat, fut enfin reçu en 1257 (2), ainsi que St. Bonaventure.

Il est impossible qu'un docteur de quelque renom dans l'université, comme était Henri de Gand, soit demeuré tout-à-fait étranger à une lutte aussi animée. Mais embrassa-t-il le parti du belliqueux Saint-Amour, ou joignit-t-il ses forces à celles d'Albert-le-Grand, de St. Thomas d'Acquin, de St. Bonaventure, pour soutenir la cause des mendiants? C'est ici que se déclare le rôle particulier de Henri de Gand, rôle de modération, de conciliation, qui, dans l'ardeur de la dispute, devait laisser dans l'ombre l'apôtre de la raison calme, mais qui ne pouvait manquer de lui assurer plus tard une légitime influence. C'est ce qui arriva en effet à notre docteur. On voit par ses ouvra-

(1) Du Boulay, op. cit. p. 290, dans la lettre de l'univ. au pape, et p. 293.
(2) Selon d'autres en 1255.

ges qu'il n'approuvait aucune exagération des deux partis. Une des raisons pour lesquelles Saint-Amour voulait écarter les mendiants des honneurs du doctorat et par suite de l'enseignement, c'est qu'un pareil honneur était incompatible avec le vœu d'humilité des religieux. Mais le bon sens de Henri ne pouvait se rendre complice d'un tel abus du raisonnement, et il se déclare positivement pour l'opinion contraire dans *sa Somme de théologie* (1). D'un autre côté, il reconnait qu'il faut veiller sur les envahissements des ordres religieux, et dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques, il parle avec la même modération, la même convenance, de Saint-Amour et de ses adversaires.

Au reste, si la part directe que prit Henri de Gand à cette fameuse dispute est difficile à déterminer avec précision (2), il n'en fut pas de même dans une autre querelle, non moins célèbre, agitée aussi à l'occasion des ordres mendiants et qui rémua toute l'église. Il s'agissait du privilége de prêcher et de confesser dans tous les diocèses, qui avait été accordé aux frères mendiants. Les religieux s'en faisaient une arme pour échapper à la juridiction des pasteurs ordinaires, dont ils ébranlaient l'autorité, pour se substituer à leur

(1) Art. XI, quæst. IV.

(2) Il parait que Henri fit un voyage à Gand vers cette époque. Voir § III.

place. Forts de la faveur populaire et de la protection des rois, illustrés par la science de leurs docteurs, assez puissants pour faire des papes, les ordres marchaient d'un pas rapide, et tout en rendant des services signalés à l'église, vers la domination universelle. Ce n'était donc pas une vaine dispute d'école, c'était la cause même de l'institution chrétienne qu'il s'agissait de défendre. Henri de Gand comprit toute l'importance de la question; il se montra l'adversaire constant et opiniâtre, mais toujours éclairé des ordres mendiants; il ne craignit pas d'entrer en lice avec St. Thomas et St. Bonaventure, et il parait avoir été le défenseur officiel des ordinaires. Nous trouvons à ce sujet les témoignages les plus explicites dans les ouvrages de notre auteur, et il est d'autant plus important de les mettre en lumière, qu'ils ne sont pas encore entrés dans le domaine historique, et qu'ils nous montrent sous son vrai jour le personnage de Henri de Gand.

Du Boulay, qui a fait une dissertation à part sur les querelles des mendiants avec les ordinaires, ne cite même pas le nom de notre auteur. Cependant un fait de cette importance ne pouvait manquer de laisser quelque trace dans l'histoire. Sanderus et Mézeray en rapportent quelque chose. « Henricus, dit l'annaliste de la Flandre, prælatorum

sententiam defendit contra religiosos mendicantes, laïcorum confessionem sibi factam parocho iterandam negantes [1]. » Voici les paroles de Mézeray : « La cause (entre les mendiants et les ordinaires) plaidée avec raisons d'un côté, et avec priviléges et bulles de l'autre, fut décidée en faveur des évêques, et Henri de Gand, le plus savant de la faculté de théologie, appelé le docteur solennel, maintint courageusement que les séculiers étaient obligés en conscience d'aller à confesse à leurs ordinaires [2]. »

Venons maintenant aux ouvrages de Henri. Notre docteur examine à fond le point en litige, à savoir si les religieux mendiants peuvent interpréter les priviléges des papes, de manière à exercer les droits du ministère ecclésiastique sans la permission des ordinaires, *prœlati sive majores sive minores*, évêques ou simples curés. On jugera par le passage suivant jusqu'à quel point Henri était engagé dans la discussion :

« Dans cette question, dit-il quelque part, mon intention n'est pas de rien dire de nouveau, mais seulement d'expliquer certains articles que j'ai déterminés ailleurs, et de faire connaître jusqu'à

(1) Sander. Flandria illustr. L. X, p. 433. Hagæ Comitum, 1732.
(2) Mézeray, Hist. de Fr. *loc. cit.*

quel point sont fondées les raisons de ceux qui se sont faits à cet égard les adversaires des prélats. Voici la méthode suivant laquelle je procéderai. D'abord je proposerai quelques thèses déjà soutenues par moi ; j'y ajouterai les réponses de nos adversaires et les défenses que je leur ai opposées, tant en général qu'en particulier. Secondement, je répliquerai aux réponses faites par eux aux vingt-six arguments dont a été appuyée la cause des prélats. Troisièmement, je répondrai aux seize arguments dont ils ont appuyé leur propre cause (1). » Enfin Henri nous apprend qu'il y eut plusieurs répliques de part et d'autre : « tertiò ponuntur illorum replicationes contrà meas defensiones. Quartò ponuntur meæ triplicationes contrà illorum replicationes (2). »

Ainsi une guerre en forme s'était établie entre les ordinaires et les ordres religieux ; il y avait de chaque côté un arsénal complet d'arguments, ici 16, là 26. Henri combattit au premier rang dans ce tournois d'un nouveau genre ; il répliquait, dupliquait, et répliquait encore. La *Question,* dont nous avons cité le commencement, est un véritable

(1) Henr. Gandav. Quodlib. X, quæst. XXXI.
(2) Ibid.

traité sur la matière : il parait que le parti l'adopta et en fit une publication à part. En effet, nous l'avons retrouvée, à la bibliothèque royale de Paris, dans un manuscrit du XIVe siècle, sous ce titre : Henrici Gandavensis tractatus super facto prælatorum et fratrum. Ce même manuscrit renferme les deux *quodlibeta* dont nous avons déjà parlé, et qui se rapportent à la même discussion [1]. On y a joint différentes pièces justificatives. Le reste des quodlibeta imprimés nous offrent encore d'autres renseignements. Ainsi le droit de confession accordé aux frères par le St. Siége est déjà discuté, et avec beaucoup de développements, dans le *quodlib. VII, q.* 24. Nous avons donc ici les preuves les plus solides, et de l'importance de la discussion en elle-même, et de la part active qu'y prit Henri de Gand.

Quant à l'opinion du docteur solennel, on ne peut nier qu'elle ne s'appuyât sur l'intérêt véritable de l'église et sur l'autorité de la tradition. Elle se réduisait au fond à une distinction simple et juste. On invoque, disait notre auteur, les priviléges

(1) Voyez plus haut. Nous avions cru d'abord ces deux manuscrits inédits ; un examen plus attentif nous a découvert que le second n'est autre chose qu'un extrait du Xe quodl. imprimé. Il en est probablement de même du premier.

des papes ; sans doute le pape a le droit de subvenir aux besoins des fidèles, en augmentant le nombre des ouvriers évangéliques. Mais une exception ne peut détruire la règle ; un privilége ne peut aller contre des droits établis et qui ne doivent point périr dans l'église ; or, tels sont les droits des prélats. Il faut donc ici interpréter les priviléges des papes, et conclure que la faculté de prêcher et de confesser, accordée aux frères, ne peut évidemment s'entendre que sous la clause de l'autorisation des ordinaires [1]. Henri de Gand n'oublie pas non plus les intérêts du peuple ; c'est en pratique, la règle souveraine qu'il invoque. Cette solution, où se révèle l'esprit modéré et conciliant de Henri, parait dictée par le bon sens, et nous trouvons que le Concile de Trente a définitivement donné gain de cause à notre auteur, en abolissant expressément, à l'égard des confessions, l'abus des priviléges dont il se plaignait [2].

Dans les écrits dont nous venons de parler, Henri combat ouvertement son contemporain St. Bonaventure, et le nomme plusieurs fois. Nous n'y avons pas rencontré le nom de St. Thomas, cette autre

(1) Quodl. X, quæst. 31, passim.

(2) In sess. 23. Cap. 15.

colonne des ordres religieux. Mais il est manifeste que Henri de Gand réfute directement plusieurs des arguments présentés par le docteur angélique dans son livre *contre ceux qui attaquent la profession religieuse*. Un des principaux et des plus hardis, c'était l'ignorance scandaleuse des curés, qu'il fallait, disait St. Thomas, remplacer par des travailleurs plus habiles (1). Henri de Gand répond que l'on peut opposer à l'ignorance des curés les désordres des religieux, et que dans tous les cas, ce n'est pas une raison suffisante pour bouleverser la discipline de l'église (2). Il aurait pû invoquer le témoignage de St. Bonaventure lui-même, qui, dès 1257, se plaignait, dans une de ses lettres, que l'esprit de relâchement commençait à s'introduire parmi les frères mineurs.

Les ouvrages de Henri présentent, sur d'autres questions, de nouvelles preuves de la sage opposition qu'il faisait aux envahissements des ordres religieux. Ainsi, *quolib. VI, q.* 18, il s'efforce de lutter contre le prosélytisme aveugle, qui, dans des siècles d'ignorance, voulait à toute force peupler les monastères. Il établit qu'on ne doit point pousser

(2) Fleury, Hist. Ecclés. T. XVII, p. 608. Paris, 1720.
(3) Quodl. X, q. 31.

les laïcs à faire légèrement les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, que même il n'est permis de les engager à entrer dans un couvent qu'avec l'assurance que ces personnes rempliront convenablement des devoirs aussi difficiles; et que, si l'on n'a pas cette assurance, on assume une grande responsabilité, et l'on commet un péché grave. Nous retrouvons le même esprit dans la question où l'auteur se propose de déterminer si *l'état des prélats* (évêques et curés) *est plus parfait que l'état de religieux* (1). Cette question est traitée avec un soin très-grand; c'est une dissertation en forme. Notre docteur y répond à neuf arguments, dont deux sont fondés sur l'autorité d'Aristote. Il établit que le mélange de vie active et de vie contemplative, dans le prélat, est plus parfait, plus favorable à la charité, que la vie purement contemplative des moines.

Au reste, on croira sans peine que cette lutte entre les mendiants et les prélats, fut, comme toutes les querelles religieuses ou politiques, anciennes et modernes, mêlée de difficultés vaines et d'oiseuses subtilités. C'est ainsi qu'on demandait quel est le vrai père spirituel, du prélat ou du religieux; les écoles se divisaient sur cette importante question; les esprits

(1) Quodl. XII, q. 22.

s'échauffaient, les arguments se croisaient. Henri de Gand s'en occupe avec soin : c'est un tribut qu'il paie à l'esprit de son siècle. Mais son bon sens ne l'abandonne pas tout-à-fait, et s'il y a de la subtilité dans ses raisonnements, c'est que sur une pareille matière il était difficile d'échapper au sophisme. Décidons-nous, dit Henri, par l'exemple de l'ordre naturel. Quel est, dans l'ordre de la nature, le véritable père? C'est évidemment celui qui engendre, et non celui qui élève et qui nourrit. Or, celui qui nous engendre à la foi, c'est notre ordinaire par les premiers sacrements; les religieux privilégiés ne travaillent qu'à notre instruction : ils ne méritent donc pas véritablement le titre de pères spirituels (1).

Les ordres religieux, placés sous la main du pape, avaient contribué puissamment à resserrer les liens de l'unité catholique, ce merveilleux et imposant spectacle au sein de l'Europe morcelée et divisée jusqu'à l'infini par le système féodal. Mais trop souvent aussi on les vit, exagérant le but de leur mission utile, anéantir tous les pouvoirs devant l'autorité de la cour de Rome, et méconnaitre les droits de l'épiscopat inscrits dans l'évangile. Henri de Gand examine en

(1) Quodlib. XI, q. 27. — Voyez encore, sur les droits des évêques et des abbés, quodlib. IV, q. 35.

théologien les rapports des évêques et du pape, et il nous semble s'éloigner également d'une indépendance schismatique, et de la servilité aveugle des docteurs réguliers. Selon le docteur solennel, il faut distinguer, dans les évêques, la puissance d'ordre et la puissance de juridiction. Quant à la première, elle vient directement de Jésus-Christ, par la succession apostolique et la vertu du sacrement de l'ordre. Quant à la seconde, il faut distinguer encore entre le droit de juridiction et l'exercice de ce droit, *acceptionem et executionem;* le droit vient aussi de Dieu, et les évêques le tiennent immédiatement de Jésus-Christ. Mais dans l'exercice, ils sont soumis à la chaire de Pierre, afin de maintenir l'unité catholique [1]. En théorie, la pragmatique de St. Louis n'alla pas plus loin.

Si nous nous attachons à faire connaître ces différentes opinions de Henri, c'est qu'elles appartiennent à l'histoire; c'est que professées au sein de l'université de Paris, elles ont du exercer une influence sur l'époque, et que cette influence a été sans doute favorable aux progrès de la raison et de la moralité humaine. On attribue généralement aux légistes, l'honneur des réformes par lesquelles les rois de

(1) Quodlib. IX, q. 29.

France sapèrent les fondements de la féodalité; une bon part en revient aux théologiens et aux philosophes scolastiques. Souvent le docteur du moyen-âge s'élève au-dessus de son siècle; souvent son argumentation courageuse flétrit sans détour les abus du régime féodal. On en jugera par la manière dont notre philosophe flamand s'exprime sur le duel, ce préjugé si vivace encore qu'il arrachait à St. Louis même de larges concessions [1]. Il le condamne énergiquement, et ne se laisse point arrêter par l'objection spécieuse que les rois et les prélats prêtent leur autorité à la coutume du duel; il conclut en ces termes : « Le duel est contraire à la loi naturelle, quant à la disposition des combattants et à leur intention de tuer; il est expressément contraire à la loi divine, quant à l'intention téméraire de tenter le jugement de Dieu par un signe sensible; ainsi donc aucune loi juste ne permet ni ne peut permettre le duel; et le poids d'une autorité quelconque, pas plus que la force d'une coutume contraire longtemps observée, ne saurait le rendre licite; loin de là : tous ceux qui combattent en duel, et tous ceux qui lui prêtent autorité, conseil, secours, faveur, ou permission, lorsqu'ils pourraient

(1) Etablissements de St. Louis, chap. XXVII.

l'empêcher, tous prennent leur part de l'homicide, et pèchent mortellement [1]. »

Dans un autre endroit, Henri de Gand examine si la dîme est de droit évangélique, et sur une question aussi délicate pour l'époque, il semble s'être fait l'organe de la raison elle-même. Le précepte de la dîme, nous dit le docteur solennel, était inscrit dans l'ancienne loi. Mais ce n'est pas une raison pour qu'il fasse partie de la nouvelle; en effet les cérémonies judaïques, établies par l'ancien législateur, se sont évanouies devant la loi de grâce et d'amour. Il n'est resté de la législation de Moïse que ce qui était conforme à la loi naturelle. « Car l'évangile a pour but de nous ramener aux préceptes de la loi naturelle, en les faisant paraître dans leur jour véritable, et en y ajoutant quelques conseils de perfection. » Il s'agit par conséquent de savoir si l'institution de la dîme est fondée sur le droit naturel, ou si c'est une pure observance légale qui doit passer avec les autres. Or, continue très-bien notre auteur, on ne peut nier qu'il ne soit très-conforme à la loi naturelle, que ceux dont le temps est consacré tout entier au service des autels, reçoivent du public les choses

(1) Quodlib. V, q. 32.

raisonnablement nécessaires à leur subsistance : voilà ce que prescrit la loi morale. Mais quant à la quotité de la contribution, fixée au dixième des biens, et non pas au huitième ou au douzième, c'est là un point de pure discipline, que l'ancienne loi n'a pu léguer à la nouvelle. Voici donc ce qu'il faut répondre à la question ; la dîme est de droit évangélique, si l'on entend par là une obligation de subvenir aux besoins des ministres de la religion ; car toute fonction mérite salaire ; mais la dîme n'est pas de droit évangélique, ni naturel, en tant que fixée à telle ou telle quotité ; sous ce rapport, elle appartient au droit positif humain. Telle est la solution de Henri de Gand, et l'on ne voit pas ce qu'on pourrait dire de plus sensé aujourd'hui même au sujet des biens du clergé.

Nous avons dit que la position de Henri de Gand au sein de l'université de Paris, donnait à ses décisions un poids et une autorité toute particulière. En effet l'histoire et la tradition déposent qu'il exerça réellement les fonctions de l'enseignement. Le surnom seul de docteur solennel en serait une preuve suffisante ; car on ne donna de surnoms analogues qu'aux différents maîtres qui ont brillé dans les chaires de l'université. Les manuscrits dejà cités parlent de l'*école de Henri de Gand*, et c'est un

fait d'ailleurs qu'aucun historien n'a révoqué en doute. « A la tête des personnages dont notre pays eut alors à déplorer la perte, dit le compilateur des anciennes chroniques de Flandre, se trouve Henri de Gand (surnommé) le Grand, professeur à Paris, dont les écrits et les doctrines sont encore estimés aujourd'hui (1). »

Mais comme l'université de Paris n'avait pas alors un local fixe et le même pour tous ses professeurs, il s'agit de savoir dans quel endroit le docteur solennel donnait ses leçons. Le témoignage des historiens est positif à cet égard. Valère André, Swertius, Aubert Le Mire, Scarparius, Archange Piccion, Possevin, etc., etc., nous apprennent que ce fut *en Sorbonne*, c'est-à-dire dans *le collége* récemment *fondé par Robert Sorbon*, que Henri de Gand enseigna la philosophie et la théologie. Parmi les différents titres que donne à notre auteur Vitalis Zuccolius, en tête de son édition des *quodlibeta*, se trouve celui de *Socius Sorbonnicus*, et c'était là en effet le titre que prenaient alors les professeurs de Sorbonne (2). Robert Sorbon fonda son collége en 1250; c'est le premier qui ait été

(1) Chroniques de Flandre, T. I, p. 395. Gand, 1727. (En flam.)

(2) Magistri Henrici Goethals a Gandavo, doctoris solemnis, socii Sorbonnici, etc. aurea quodlibeta. Venetiis, 1613.

établi en faveur des séculiers; tous les autres appartenaient à des congrégations religieuses, qui n'admettaient comme internes que leurs novices. On enseigna dès le commencement la théologie en Sorbonne; les premiers maîtres furent trois des plus illustres docteurs de l'époque : Guillaume de Saint-Amour, Eudes de Douai et Laurent Langlois. Le choix que l'on fit de Henri de Gand pour l'associer à ces hommes célèbres ou pour les remplacer, était un hommage rendu à son talent et à sa réputation. Mais il est difficile d'indiquer au juste l'époque de son entrée dans le collége de Sorbonne. Nous pouvons seulement conjecturer, d'après un passage de Du Boulay (1), qu'en 1274, notre docteur y enseignait déjà depuis plusieurs années. Ce renseignement, comme on le voit, nous apprend peu de chose, et encore ce n'est qu'une induction.

Henri s'était mêlé au mouvement de son siècle; sa voix avait retenti au delà de l'enceinte des écoles, sa sience éclaira plusieurs conciles (2), et l'on a vu comment il intervint dans les fameuses querelles qui agitaient alors l'église gallicane. Mais au sein même de l'université de Paris, se livraient conti-

(1) Voyez plus loin ce passage,
(2) Voyez §. III.

nuellement des luttes intellectuelles non moins vives, non moins dignes d'attention que les luttes du dehors. Une foule de problèmes fameux s'agitaient sur les bancs des écoles, encore frémissantes des débats du réalisme et du nominalisme. Lorsqu'il s'agira d'exposer la doctrine de Henri de Gand, nous ferons connaître en détail son opinion sur chacun des points importants de la philosophie scolastique, et nous puiserons abondamment dans ses ouvrages. Nous avons à remplir ici une autre tâche. Il n'est pas question encore de montrer par la critique que les doctrines de Henri de Gand méritent l'attention des penseurs, mais d'établir par des témoignages historiques qu'elles attirèrent celle des contemporains, et qu'elles ont exercé une grande et honorable influence.

St. Thomas, *l'ange de l'école*, après avoir exercé sur l'université tout entière l'empire légitime du génie, était mort en 1274. Voici comment Du Boulay nous fait connaître les suites de cet évènement : « Il existait alors dans les écoles de théologie, au sujet de la doctrine de St. Thomas, une diversité d'opinions et une contestation assez vive, et qui l'est devenue davantage par la suite; les uns voulaient qu'on la reçut avec vénération comme une sorte d'oracle; les autres signalaient comme

erronées quelques propositions de ses ouvrages. La cause de St. Thomas était soutenue par un généreux athlète, M. Robert d'Oxford, anglais et dominicain, et il regardait comme des hérétiques tous ceux qui n'étaient pas du même avis. Le parti contraire avait à sa tête Henri de Gand, Egidius de Rome [1] et d'autres théologiens très-célèbres. Le débat fut enfin apaisé par Etienne Tempier, évêque de Paris, qui après avoir réuni un très-grand nombre de docteurs, décida, conformément à leur avis, qu'il était loisible à chacun de disputer et de prononcer contre le même Thomas sur certains articles déterminés que l'on tira de ses écrits..... Ce décret excita au plus haut point la colère de Robert d'Oxford; aussitôt il publia un libelle contre quelques théologiens sorbonnistes qui passaient pour avoir donné ce conseil à l'évêque....[2]. »

Il est évident que notre docteur était du nombre de ces sorbonnistes qui avaient soulevé l'indignation de Robert d'Oxford. Ainsi Henri de Gand, après la mort de St. Thomas, était un des chefs de l'école de Paris; il s'opposa au despotisme magistral que l'on voulait établir en faveur du docteur angélique.

(1) Egidius Colonna ou Gilles Romain.
(2) Du Boulay, Histor. Univ. Par. T. III, p. 409.

Sans doute il admirait le génie de St. Thomas; sans doute il embrassait plusieurs de ses doctrines; mais il ne voulait pas enchaîner sur toutes les questions la liberté de l'esprit philosophique; le servile enthousiasme des thomistes, qui regardaient comme paroles d'évangile toutes les paroles de leur maître, devait surtout répugner au bon sens de Henri. C'est ainsi que le docteur solennel, en maintenant la libre discussion, prépara la voie à Duns Scot, son propre rival comme celui de St. Thomas, et qu'il nous apparait, dans l'histoire de la scolastique, comme remplissant l'époque intermédiaire qui sépare ces deux grands hommes. On remarquera combien le parti de Henri de Gand devait être considérable, puisqu'il l'emporta sur ses adversaires, l'année même de la mort de St. Thomas : c'est une preuve aussi que l'opposition de Henri devait remonter à une époque antérieure. Il se soutenait avec avantage devant la gloire de St. Thomas : son enseignement avait de l'éclat; on s'occupait dans l'école des questions qu'il avait proposées. On lit dans un traité de théologie publié par un docteur célèbre en 1274 : quæstio est M. Henrici, utrùm in Deo sit compositio ex actu et potentiâ [1].

(1) Ranulphi Normanni tractat. — Cité par Du Boulay, op. cit. p. 410.

On ne sait pourquoi le savant historien de l'université de Paris, dans le passage que nous venons de citer, place Egidius Colonna, à côté de Henri de Gand, parmi les principaux adversaires de St. Thomas. Cet illustre docteur, surnommé plus tard *le Prince des Théologiens,* a toujours été regardé, et avec raison, comme partisan de l'ange de l'école, dont il avait été le disciple. Du Boulay lui-même nous apprend dans un autre endroit qu'il défendit à Paris, de tous ses efforts, les ouvrages de St. Thomas, et on cite généralement parmi les écrits d'Egidius *defensorium seu correctorium corruptorii librorum B. Thomæ Aquinatis*. C'était une réponse à un livre, célèbre alors, où l'on attaquait St. Thomas. Ainsi, bien loin de mettre dans le même parti Egidius et Henri, il faut voir en eux deux adversaires, qui probablement se sont rencontrés sur le terrain de l'université de Paris. Une chose qui a pu induire Du Boulay en erreur, c'est que dans la dispute sur les exemptions accordées aux religieux, Egidius adopte la solution du docteur solennel (1).

Mais le rôle de Henri de Gand, comme chef

(1) Ægid. Rom. op. Romæ, 1555. T. I. Tractatus contra exemptos, cap. V, p. 3. On y lit entre autres arguments : « les exemptions de juridiction répugnent à l'ordre des éléments, auquel doit se conformer la hiérarchie ecclésiastique. »

d'un parti opposé à celui de St. Thomas, ne peut être révoqué en doute, quoique peu d'historiens en aient fait mention, et à cet égard les documents contemporains viennent corroborer le témoignage explicite de Du Boulay. En parcourant, dans Quétif et Echard, *la liste des écrivains de l'ordre des frères prêcheurs,* auquel appartenait St. Thomas, nous nous sommes convaincu que l'ordre presque tout entier avait pris fait et cause contre le docteur solennel, et avait attaché une importance très-grande à relever ses attaques (1). Bernard d'Auvergne, ou de Clermont, ou de Gannat, qui dirigea le collége de St. Jacques vers la fin du XIII[e] siècle, écrivit un traité spécial pour réfuter Henri de Gand (2). Son exemple fut suivi par un autre dominicain, l'anglais *Guillaume Mackelelfield,* dont le nom se trouve diversement écrit par les auteurs. Ce Guillaume enseigna dans l'Université d'Oxford; il mourut dans un voyage en 1303. Le pape Benoit XI, avant d'en avoir reçu la nouvelle, l'avait créé cardinal, ignorant qu'il jetait la pourpre sur un cadavre. C'était, d'après Archange Giani, l'historien de l'ordre des servites, un des plus

(1) Scriptores ordinis prædicatorum recensiti. Lut. Paris. 1719.

(2) Ibib., T. I, p. 492. Eadem citat Joannes de Turre-Cremata, tract. de conc. B. V. P., VI, c. 29, fol. 119.

véhéments adversaires de Henri de Gand [1]. Un autre ouvrage dirigé contre Henri de Gand sortit encore de l'ordre des dominicains : l'auteur était Jean II de Paris, docteur en théologie, ainsi appelé pour le distinguer du premier Jean de Paris [2]. Enfin Hervæus Natalis ou le breton, et Durand D'Aurillac, également dominicains, doivent aussi être comptés parmi les défenseurs de St. Thomas contre Henri de Gand.

Une autre circonstance non moins honorable à notre docteur, c'est que Jean Duns Scot combattit ses doctrines avec un soin tout particulier, et comme celles d'un antagoniste digne de lui. On peut s'en convaincre en parcourant les écrits du *docteur subtil*. Il attaque Henri, ou s'appuie de son autorité presque à chaque page, et s'il ne le nomme pas toujours, ses commentateurs le font à sa place. C'est d'ailleurs un fait bien connu. Le franciscain Matth. Veglensis écrivait à la fin du XVIe siècle : « On compte deux adversaires principaux de Duns Scot ; car Scot lui-même se constitua

(1) Annales sacri ordinis servorum B. M. V., auctor. Arch. Gianio, C. I, L. III, cap. V. Florent. 1618. — Non defuerunt ex nostratibus, qui Henrici doctrinam ab imposturis et calumniis Gulielmi Mansfeldæ..., et ab argumentis Petri Heouci (Hervæi) Britonis, defenderent.

(2) Scriptores ordinis Prædicat. T. I, p. 500.

l'antagoniste de Henri de Gand, et Guillaume Occam, celui de Scot [1]. » On s'attendait peut-être à rencontrer ici le nom de St. Thomas plutôt que celui de Henri de Gand. Mais ce passage exprime bien l'opinion des scotistes. Ils savent que leur maître était moins éloigné de la doctrine du docteur angélique que de celle du docteur solennel. C'est même la réponse qu'il font aux reproches des thomistes [2]. Ainsi donc Henri de Gand a rempli un rôle original dans l'histoire de la scolastique. St. Thomas avait disparu en 1274. Depuis cette année jusqu'à l'arrivée de Duns Scot dans l'université de Paris, vers le commencement du XIV[e] siècle, les historiens, au moins par leur silence, semblent admettre une sorte de lacune dans le mouvement intellectuel;

(1) In suæ apologiæ pro Scoto lib. III, N° 12. — Cité par Scarparius, op. cit.

(1) D. Scoti in I et II sentent. Antwerp. 1620. Edition enrichie d'une vie et d'une apologie de Scot. « Auctores quorum plerumque sententias adducit (Scotus) sunt noster Gulielmus Vuarro, quem ipse coluit magistrum, Alex. Alensis, D. Bonaventura, D. Thomas, Henricus Gandavensis, Ricardus a Mediavilla..... Sæpius certe longè pluribus Henricum, virum acutissimum, quam D. Thomam, refutat, *quia plures habet peregrinas opiniones.* » Apolog. pro Scoto, auct. Hugone Cavello. cap. I. — Conf. Scarp.: « impugnari quidem angelicum doctorem a subtili, sed hoc ferè præter intentum: at in doctorem solemnem Henricum omnes nervos, diligentiam, acrimoniam, perspicacitatem, cogitationem intendi. » Voir 3[e] partie, avant-propos.

cette lacune n'existe pas : Henri de Gand domine dans l'intervalle, soit par son enseignement, soit par sa doctrine. Cela est tellement vrai, que Duns Scot, pour établir ses propres idées, fut obligé, comme nous l'avons vu, de livrer bataille à la doctrine de Henri de Gand, alors répandue non-seulement en France, mais en Italie et en Allemagne (1).

(1) Scarparius cite les noms de trois religieux qui enseignèrent à Bologne les opinions de Henri; en Allemagne, un de ses élèves mérita le surnom de grand par ses connaissances.

§. III.

VIE ECCLÉSIASTIQUE DE HENRI DE GAND.

Un intérêt général s'attache aux particularités de la vie de Henri de Gand, comme maître de l'université de Paris. Les révolutions de cette grande école appartiennent à l'histoire de l'esprit humain aussi bien qu'à l'histoire de la philosophie, et tout ce qui peut en éclairer les phases diverses acquiert un véritable prix aux yeux de la critique. Mais nous n'avons pas cru devoir borner là notre tâche de biographe. Entraîné par le désir d'être complet, et par cette espèce de culte domestique, toujours un peu superstitieux, que l'on voue à un auteur longtemps fréquenté, nous avons recueilli même les détails purement personnels sur Henri de Gand, sur les fonctions qu'il remplit dans l'église, sur les actes de son administration. Ajoutez qu'il se rencontrait ici certains points controversés entre les annalistes, et dont nous ne pouvions nous dispenser de dire quelques mots.

L'enseignement du docteur solennel, comme on l'a pu voir précédemment, était favorable à cet

esprit nouveau qui dirigeait les conseils de la royauté vers l'abaissement du régime féodal. Il est permis de croire que St. Louis ne dédaigna point un docteur célèbre, dont les opinions favorisaient ses propres desseins, et que Henri de Gand put s'asseoir à la table royale qui reçut plus d'une fois St. Thomas. Mais si des rapports plus ou moins étroits ont existé entre l'auteur des *Etablissements* et le docteur solennel, cette circonstance ne parait pas, à aucune époque, être entrée dans le domaine de l'histoire. Même silence de tous nos documents à l'égard de Philippe-le-Hardi, fils et successeur de St. Louis. On a parlé, sur l'autorité de Trithemius, et du diplôme de famille déjà cité, du crédit dont notre auteur aurait joui auprès de Philippe-le-Bel [1]. Mais n'oublions pas que le fils de Philippe-le-Hardi ne monta sur le trône qu'en 1285, et qu'il avait alors 17 ans, lorsque Henri en avait 70, et vivait retiré dans son diocèse de Tournay! Quelle vraisemblance dès-lors à rapprocher le jeune homme et le vieillard? On aura confondu Henri avec son jeune frère, Jean de Mude. Massæus et Marchantius, qui font ce dernier favori du roi de France, Philippe-le-Bel,

(1) Diplôme de 1505. — Notice sur Henri de Gand. — On lit dans le diplôme : « Henri de Gand,... et Jehan de Mude, ambedeux familiers du roy de France Philippe-le-Bel,... »

s'expriment cependant de manière à ne laisser aucun doute. Voici les paroles de Marchantius : « Gand s'honore de Henri et de Jean de Mude, celui-ci favori de Philippe-le-Bel, roi de France, celui-là archidiacre de Tournay, et connu à Paris sous le nom de docteur solennel [1]. » On a parlé aussi d'une traduction du livre *de regimine principum*, offerte par notre auteur à Philippe-le-Bel au commencement de son règne. Nous verrons, dans la 2e partie, ce qu'il en faut penser.

L'ordre des *servites* ou *serviteurs de la Bienheureuse Vierge Marie* réclame le docteur solennel comme l'une de ses gloires ; Archange Giani, qui a fait l'histoire de son ordre, s'élève avec force contre ceux qui osent avancer l'opinion contraire ; il cite d'anciens manuscrits où le titre de servite est donné à Henri de Gand ; enfin, suivant lui, c'est une tradition constante dans l'ordre, particulièrement en Allemagne [2]. Les servites ont édité et commenté Henri de Gand ; le docteur solennel leur a dû, au XVIIe siècle, une seconde vie, une

(1) Massæi chronic. multiplicis historiæ. Lib. XVII, p. 242.. Antwerpiæ, 1540. — Marchantii Flandria descripta, p. 118. Antwerp., 1546.

(2) Annales sacri ordinis Fratrum servorum B. M. V. auctore Arch. Gianio, Florentino, ejusdem instituti in Florentinâ Univers. S. theologiæ magistro. Florent. 1618. Cent. I, L. V, cap. XIV.

espèce de résurrection, qui nous permet encore aujourd'hui de l'apprécier et de l'étudier, sans avoir besoin de respirer la poussière des siècles (1). Différentes circonstances avaient réveillé la sympathie de l'ordre pour l'un de ses membres les plus illustres; en 1609, dans une réunion générale de l'ordre, tenue à Rome, par un décret public du Général et des Pères, et aux acclamations favorables de toute l'assemblée, Henri de Gand fut de nouveau reconnu maître et docteur solennel des servites, et il fut enjoint à tous les lecteurs et auditeurs de l'ordre de s'appliquer de toutes leurs forces, *selon l'exemple des anciens,* à expliquer sa doctrine.

Mais rien n'égale l'indignation de Scarparius, lorsqu'il voit qu'on lui conteste Henri de Gand, ni son ardeur et son enthousiasme à propager l'étude du docteur solennel. Il semble personnifier l'ordre dans Henri de Gand; il associe leur fortune, leurs revers et leurs succès. « L'ordre des servites, dit-il, ayant disparu peu-à-peu de ces contrées de Belgique et de Germanie, il ne faut pas s'étonner si la mémoire de Henri a suivi le sort de son ordre. »

(1) Il y a des éditions de la Somme et des Quodlibeta avant celles des servites, mais elles sont fautives et d'une lecture plus fatigante.

Rien de plus curieux que la chaude allocution qu'il adresse à ses confrères, pour exciter en eux le zèle qu'il ressent lui-même pour la gloire de Henri, qui lui parait être celle de l'ordre tout entier. « N'est-ce pas le comble de la honte, s'ecrie-t-il, quand chaque ordre a son docteur, dont il suit, protège et défend les opinions, que notre ordre, en cela plus misérable que tous les autres, ait son docteur, il est vrai, mais le néglige, et s'attachant tantôt à l'un, tantôt à l'autre, ignore où on le mène et par qui il est dirigé... O rejetons de l'ordre des servites, ô mes co-réligionnaires, l'honneur de votre ordre, la reconnaissance que vous lui devez, votre propre gloire, tout vous exhorte à ressusciter la doctrine de Henri. Que dis-je? les adversaires mêmes de cette doctrine, les scotistes, par l'estime qu'ils en font jusque dans leurs attaques, semblent accuser votre zèle, et vous faire un devoir d'ouvrir dans le sein de votre ordre, une nouvelle école solennelle, à l'exemple de l'école angélique et de l'école subtile... Si les pères servites sont fidèles à Henri qu'ils ont reconnu pour leur maître et leur chef, s'ils s'efforcent de le produire dans leurs discussions, leur enseignement, leurs écrits, je ne doute nullement qu'appuyés sur les ingénieuses et solides opinions de ce grand homme,

ils ne parviennent à causer beaucoup d'embarras aux scotistes aussi bien qu'aux thomistes [1]. » C'est en 1646, à une époque où la philosophie de Descartes agitait déjà une partie de l'Europe, que le professeur de théologie de Ferrare écrivait cette éloquente tirade. Les ordres monastiques restaient les dépositaires immobiles de l'esprit du moyen-âge.

Les servites apportent en faveur de leur opinion, l'autorité du savant jésuite Possevin [2]. Ils peuvent invoquer aussi celle de l'annaliste des Flandres Sanderus [3]. Mais la plupart des anciens auteurs ne font pas mention de cette circonstance, et les modernes en général se montrent contraires à la prétention des servites. Labbé, entre autres, parait médiocrement touché du témoignage d'Archange Giani, *cet auteur transalpin,* comme il l'appelle, *assez ignorant dans les affaires de la Belgique* [4].

Suivons cependant le récit des servites; les raisons qui peuvent nous guider en cette matière doivent être prises dans le cœur même du sujet.

Henri de Gand vit à leur passage en France des

(1) Scarparius, à la fin de la vie de Henri, dans son édition de la Somme.

(2) P. Anton. Possevinus, in apparatûs sacri. T. II. Cité par Scarparius.

(3) Sanderus, Flandria illustr. T. I. L. V, p. 356.

(4) Labbæus, de script. eccles. T. I, p. 422.

gentilshommes allemands, du parti de Frédéric II, qui avaient apaisé la cour de Rome, en prenant à Florence l'habit des servites. C'est à cette occasion qu'il entendit parler de cet *ordre miraculeux*, et que touché de tout ce qu'on en disait, *il quitta gymnase, académie, parents, richesses*, dit Piccion, et se retira dans le monastère qu'avaient les servites dans la ville de Gand. Il fit sa profession religieuse le jour de l'assomption de l'an 1256 (1).

L'ordre des servites, menacé dans son existence, allait avoir besoin des lumières et des talents du docteur solennel. La fondation de cet ordre remonte à l'année 1233, sous le pontificat de Grégoire IX. Il était divisé en trois catégories, celle des religieux proprement dits, celle des saintes femmes, et celle des pénitents de l'un et de l'autre sexe, à peu près comme l'ordre de St. François d'Assise (2). Fondé sur la dévotion la plus populaire au moyen-âge, il ne tarda pas à faire des progrès rapides. Mais le second concile général de Lyon, de l'an 1274, lui porta un coup qui semblait devoir être mortel.

Ce concile avait réuni cinq cents évêques, soixante-dix abbés, et plus de mille docteurs ou prélats in-

(1) Arch. Piccion, Vie de Henri de Gand.

(2) Arch. Giani, Cent. I, lib. II, cap. 2.

férieurs. Henri de Gand y parut ; ce qui ressort non-seulement du récit des servites, mais de différents autres témoignages [1].

Dans la dernière session du concile, on lut une constitution tendant à empêcher la multitude des ordres religieux [2]. Un décret abolissait tous les ordres mendiants à l'exception des dominicains, des franciscains, des augustins et des carmélites [3]. On peut juger de la rumeur qui s'éleva dans l'ordre des servites. Le général, S. Philippe Benitti, prit avec lui le docteur solennel, et tous deux se rendirent à Florence et à Rome. Henri de Gand parla avec un grand succès devant Martin IV et le sacré collége. Voici la substance de son discours, que Giani développe assez longuement. 1°. Il est injurieux à la mère de Dieu de supprimer un ordre consacré à sa gloire depuis si peu de temps, et

(1) Diplôme de 1505. Une note qui nous a été remise, et que nous avons tout lieu de croire exacte, porte :

Henri de Gand a assisté comme docteur au second concile de Lyon en 1274, et aux conciles de Paris en 1253, 1255, 1260, 1263, 1264 et 1281, de Sens en 1256, 1269 et 1280, de Montpellier en 1258, de Cologne en 1260, 1266 et 1281, et de Compiegne en 1270. — Plusieurs de ces conciles s'occupèrent des questions de discipline que nous avons vues traitées spécialement par Henri de Gand.

(2) Dictionnaire des conc. p. 217. Besançon, 1822.

(3) Arch. Giani, Cent. I, lib. IV, cap. 10.

lorsque déjà les rois et les empereurs en prennent le saint habit. 2°. Cet ordre suit la règle de St. Augustin, il se rapproche des ordres conservés, en ce que la communauté possède des immeubles, maisons, vignes, campagnes ; il faut donc le considérer comme compris dans la catégorie des ordres conservés. 3°. Il a reçu la protection constante des papes et des cardinaux. Enfin la péroraison du discours, comme l'exorde, était un appel aux sentiments d'amour pour la mère de Dieu.

L'éloquence de notre docteur avait rendu le pape favorable à la cause des servites. Mais il mourut bientôt, en 1284, et eut pour successeur Honorius IV (1).

Il parait que Henri fut encore appelé à plaider les droits de l'ordre devant le successeur de Martin IV.

Il fut à Rome le représentant des servites, et partageait l'autorité avec le nouveau général, qui avait remplacé Philippe Benitti (2). On lui adjoignit un jurisconsulte laïc. Ce ne fut pas sans de grands efforts que l'on parvint enfin à détourner l'orage. Tout fut employé, prières, argent, éloquence ;

(1) Arch. Giani, 13.

(2) Giani, Cent. I. L. V, cap. 3. Hunc (Henricum) censuêre patres generali Lotheringo socium adhibere, et veluti procuratorem in curiâ (Romanâ) constituere.

partim precibus, partim pretio... validisque F. Henrici rationibus, dit l'historien des servites (1). A ce prix, on eut une consultation favorable des auditeurs auprès du sacré collége, et trois cardinaux furent chargés de faire respecter cette décision.

Les servites eurent gain de cause, malgré le décret du concile de Lyon, et Henri de Gand, dont l'esprit charmait les cardinaux, fut récompensé de son zèle par l'archidiaconat de Tournay, devenu vacant à cette époque. Il alla prendre possession de son bénéfice, laissant les affaires des servites dans un état florissant. Giani rapporte cette dernière circonstance à l'année 1286 et place la mort de Henri en 1299 (2).

Voilà ce que racontent les servites sur le docteur de leur choix. Il est impossible que tant de zèle pour la gloire de Henri et pour sa doctrine, que tant de circonstances si précises, ne reposent absolument sur aucune tradition, et que tout cela soit proprement un conte. Mais la chronologie des écrivains belges ne s'accomode guère de ces voyages de Henri au delà des Alpes et de son séjour à la cour de Rome. D'un autre côté, peut-on croire

(1) Giani, loc. cit.
(2) Ibid. cap. 5.

que l'adversaire énergique des priviléges des ordres mendiants dans l'université de Paris et probablement dans les conciles, ait fait partie lui-même de de l'un de ces ordres, et se soit trouvé son avocat ordinaire auprès de la cour de Rome? Il ne faut cependant pas exagérer cette dernière difficulté. Suger condamnait en politique la croisade entreprise par un roi de France, et voulut à la fin se croiser lui-même. Henri de Gand n'a jamais attaqué le principe des ordres religieux; rien n'empêche qu'il n'ait prêté dans quelque circonstance à l'ordre des servites, le secours de sa science ou même de sa voix, et nous croyons même que c'est là tout ce que renferment de vrai les récits postérieurs, que l'esprit de corps répandit et accrédita.

Les liaisons de Henri de Gand avec les plus illustres docteurs appartenant aux ordres mendiants, son caractère et ses opinions connues ne permettent pas de lui attribuer à cet égard une opposition systématique. « Les frères prêcheurs et les franciscains, dit un biographe, le reconnaissent pour leur bienfaiteur [1]. » Il donna aux dominicains de St. Jacques plusieurs missels et autres livres d'église, un traité

(1) Notice par ordre alphabét. des Gantois célèbres, faisant suite à l'histoire de Belgique de Marcus van Vaernwyck (en flamand.) p. 35.

de sa façon qu'il avait composé à leur prière, et il fit don à leur église, le jour de sa promotion au doctorat, d'un ciboire et d'un calice de fin or; c'est ce que rapporte, dans son histoire de ce cloître le R. P. Duverger, qui assure qu'on y révérait encore de son temps, au milieu du XVIIe siècle, la mémoire du docteur solennel, comme celle d'un bienfaiteur (1).

Henri de Gand est reconnu unanimement comme archidiacre de Tournay; plusieurs annalistes lui donnent encore le titre de chanoine. Mais il ne faut pas le confondre avec un autre Henri, chanoine de Tournay, dont parle Oudin et qui vivait en 1140 (2). Henri de Gand devint archidiacre en 1275; tous les historiens flamands sont d'accord à cet égard, et devant cette unanimité tombe le système de chronologie des servites (3). Nous rapporterons les paroles de Meyer, sous l'année 1275 : « Philippe Mus (ou Mouskes) de Gand est fait évêque de Tournay,

(1) Nous empruntons ce détail à un manuscrit contenant diverses recherches généalogiques et autres sur l'ancienne histoire de Flandre, par feu M. J. F. Van Hoorebeke, de Gand, antiquaire estimé.

(2) Oudini comment. de script. eccles. antiq. Lipsiæ, 1722. T. II, sect. XII, p. 1226.

(3) Meyerus, comment. sive annales rerum Flandr. Antwerp. 1560, p. 83. — Sanderus, op. cit. L. X, p. 433. — Jean Cousin, Hist. de Tonrnay. L. IV, p. 75. Douai, 1620. — Miræus, loc. cit.

et Henri de Mude, aussi de Gand, célèbre théologien, est nommé archidiacre de Tournay. » Il semble que ce soit à l'estime et l'amitié de son compatriote, célèbre aussi dans l'histoire des lettres, que le docteur solennel dut cette dignité éminente qui lui donnait le titre de prélat. Aubert Le Mire dit en propres termes qu'il *fut l'œil de l'évêque,* oculus episcopo fuit. Nous avons vu qu'il y avait lieu de douter que Henri de Gand se fût occupé de ses fonctions ecclésiastiques, aussitôt après sa nomination. Tout porte à croire qu'il continua de séjourner quelque temps à Paris. Mais il passa au moins les dernières années de sa vie dans sa retraite de Tournay; c'est là maintenant que nous devons le suivre.

Nous le trouvons occupé d'œuvres de bienfaisance, d'études et de fondations pieuses, et jouissant d'une haute considération. Mais les détails à cet égard ne sont pas abondants. Il parait qu'il assista en 1278, à la translation solennelle des reliques de Ste. Landrade au village de Haeltre, et à celle du corps de St. Eleuthère en une nouvelle châsse (1). Nous lisons le trait suivant dans notre manuscrit déjà cité, qui l'a extrait des anciennes chartes de Flandre :

(1) J. Cousin, op. cit. p. 81. — Hoverlant, Hist. de Tournay, T. X, p. 238.

« *Ser Justaes de Muda* ou *de Nyenlande*, vulgairement nommé *Ser Justaes Goethals*, et le sire de Zomerghem, tous deux hommes-liges du comte de Flandre Guy de Dampierre et ses conseillers intimes, se rendirent au mois de Juillet 1286, à Audenarde, pour y terminer comme arbitres un différend qui s'étoit élevé entre Arnould, sire d'Audenarde, et le monastère d'Eenaeme, au sujet de l'administration de la justice dans plusieurs paroisses des environs d'Audenarde, où ce seigneur et les religieux d'Eenaeme, possédoient également quelques fiefs. Ces deux arbitres séjournèrent plus de deux semaines à Audenarde, y ayant fréquemment des conférences avec le seigneur Arnould et ses procureurs, et avec les députés de l'abbé d'Eenaeme. Finalement, après plusieurs tentatives infructueuses, les deux négociateurs eurent l'avantage de terminer la contestation au gré des deux parties, qui en eurent l'obligation principale au célèbre archidiacre de Tournay, *Henri de Gand*, surnommé le *docteur solennel*, frère du dit *Ser Justaes Goethals*, lequel à la demande des deux arbitres, étoit venu de Tournay à Audenarde, pour les aider de ses sages conseils. Il fut ensuite décidé qu'en mémoire de cet heureux évènement, il seroit célébré le dixième jour du mois d'Août de chaque année, dans l'église

de l'abbaye d'Eenaeme, et dans l'église paroissiale d'Audenarde, une messe en actions de grâces. Le dit *docteur solennel*, pendant son séjour à Audenarde, eut aussi le bonheur d'y convertir un juif, qui, à son baptême, eut le seigneur d'Audenarde et l'abbé d'Eenaeme pour parrains; et il y édifia les fidèles, tant pour sa vie exemplaire, que par sa charité envers son prochain. »

Une charte de 1290 nous apprend que Henri apaisa un autre différent entre le chapitre de Tournay et la maison des hospitaliers de St. Marie de Lille.

Les villes de Tournay et de Gand ressentirent la bienfaisance du docteur solennel. Les archives capitulaires de Tournay contiennent une donation de beaux biens en faveur du troisième béguinage de cette ville, à la condition pour le couvent de donner 50 sols par an à ses chapelains [1]. « Ce béguinage, dit M. Hoverlant, est le seul qui soit resté et qui existe encore près de la porte des Sept-Fontaines et du rempart; il fut fondé par Jacquemont le tondeur, bourgeois de Tournay [2]. » Henri de Gand fonda aussi, dans la paroisse de St. Piat,

(1) Cartulaire D, p. 229.

(2) Hist. de Tourn. T. X, p. 138.

une chapelle en l'honneur de Ste Marie Madeleine, et la dota de biens fonds, à la charge d'une messe par semaine [1].

Quant aux compatriotes de Henri, ses dispositions testamentaires leur firent une large part. Ici encore nous laisserons parler notre manuscrit, ou plutôt les chartes flamandes :

« L'archidiacre de Tournay *Heinric van der Mude,* disposa par l'acte de ses dernières volontés passé par devant notaire à Tournay, en l'année 1290, d'un fond de terre, valant 500 livres de Flandre, en faveur de l'hôpital de l'abbaye de la Byloke-lez-Gand, de trois maisonnettes, situées en sa seigneurie de *Nyenlande*-lez-Gand, en faveur de l'hôpital de St. Jacques à Gand, qu'il y avoit fondé, et d'une rente de 30 livres de Flandre en chapons, en faveur de l'église paroissiale de St. Sauveur-lez-Gand (alors située près de l'abbaye de St. Bavon, au même endroit où l'empereur Charles-Quint fit construire en 1540 la citadelle, dont on voit encore aujourd'hui les ruines), où il avoit fondé son anniversaire. Il conste par le même acte qu'il légua quelqu'argent aux pauvres de la ville de Gand, qu'il laissa à cette ville certaines rentes pour entre-

(1) J. Cousin, L. IV, p. 75.

tenir perpétuellement deux étudians (dont l'un en théologie, devoit nécessairement appartenir à la famille du donateur) à l'université de Paris, et qu'il fit don au cloître des dominicains à Gand et à l'abbaye de St. Bavon-lez-Gand, d'une partie de ses livres et ouvrages en théologie et autres sciences.

« Il conste d'une résolution du 16 Décembre 1321, que l'abbé Gerrem Borluut et les religieux de l'abbaye de St. Bavon-lez-Gand, avoient négligé l'année précédente de faire célébrer dans l'église de St. Sauveur, l'anniversaire que *Henri van der Mude*, seigneur de *Nyenlande*, y avoit fondé, et d'avoir mis en gage une partie des livres, qu'il leur avoit légués pour leur instruction. D'après cette résolution, il fut ordonné aux dits abbé et moines de la dite abbaye, de célébrer par extraordinaire l'anniversaire du seigneur de *Nyenlande*, dans la dite église de St. Sauveur, en déans les six semaines après la date de cette résolution, et de retirer dans le même délai, les livres qu'ils avoient mis en gage; à quelle résolution l'abbé de St. Bavon, tant en son propre et privé nom, qu'en celui de ses religieux, a promis de se conformer ponctuellement, ce qu'une note écrite en marge de cette injonction nous apprend avoir eu lieu. »

Henri van der Mude ou *de Gand*, archidiacre de Tournay, sa sœur *Jutta van der Mude*, 6e abbesse du couvent et hôpital de la Byloke-lez-Gand, et son frère *Eustache* ou *Ser Justaes Goethals*, l'un des *trente-neuf* magistrats de la ville de Gand, se trouvent inscrits dans un ancien registre des bienfaiteurs du dit hôpital, où *Jutta van der Mude* fut inhumée, et où ses frères eurent une inscription funéraire, qui, ainsi que la tombe de la dite abbesse fut détruite, lors du saccagement de l'église de la Byloke par les iconoclastes, en 1578. »

Les goûts studieux de Henri de Gand durent occuper et embellir sa retraite. Mais est-il possible de rattacher à cette époque de sa vie la composition de quelques uns de ses ouvrages? A cette question nous répondrons affirmativement dans la 2e partie.

Nous avons déjà parlé des raisons qui nous font placer en 1293 la mort de Henri; c'est au jour de la fête de St. Pierre et de St. Paul que la plupart des auteurs en fixent l'époque. Une fièvre violente l'emporta au bout de 11 jours, selon le récit d'Arch. Piccion. Il fut enseveli avec pompe dans l'église cathédrale de Notre Dame à Tournay (1). On lui éleva une tombe en marbre blanc, décorée de ses armoiries, et sur

(1) Trithemius, annales Hirsaugienses, 1690. T. II, p. 61. — Sanderus, Flandria illust. T. I, L. V, p. 356.

laquelle il était représenté en robe doctorale, avec un chien à ses pieds; on y lisait une épitaphe latine de la composition du docteur universel, le célèbre Main de Lille, recteur de l'université de Paris. Voici l'inscription, telle qu'on peut la voir encore aujourd'hui dans le pourtour de la cathédrale, où elle a été rétablie par les soins de la famille Goethals.

D. O. M.

PIÆQUE MEMORIÆ

DOCTISSIMI AC ILLUSTRISSIMI

HENRICI A GANDAVO, COGNOMENTO GOETHALS

EX ANTIQUISSIMA ET NOBILISSIMA FAMILLIA BONICOLLORUM;

ARCHIDIACONI ET CANONICI ECCLESIÆ TORNACENSIS,

FAMOSISSIMI PARISIENSIS SORBONÆ DOCTORIS,

AC PHILOSOPHI SUI SÆCULI LONGÈ PRÆSTANTISSIMI.

QUIPPÈ QUI COMMUNI ACADEMIÆ SUFFRAGIO ET RECEPTO PRÆCONIO

DOCTORIS SOLEMNIS NOMEN MERUERIT.

QUI PER MULTA PRÆCLARA LITTERARUM MONUMENTA

RELIGIONIS CAHOLICÆ FIDEIQUE PROPUGNATOR ACERRIMUS SEMPER FUIT.

OBIIT TORNACI ANNO MCCXCIII. III. KAL. JUL.

DEUXIÈME PARTIE.

§. 1.

ÉNUMÉRATION ET CLASSIFICATION DES OUVRAGES DE HENRI DE GAND.

« Les ouvrages de Henri de Gand, dit l'annaliste Meyer, étaient en grande estime dans leur temps; mais je pense qu'ils servent aujourd'hui de pâture aux vers (1). » Cet arrêt formidable ne prouve heureusement que l'ignorance de Meyer. Le temps, en général, montre une sagacité merveilleuse dans ce qu'il détruit ou conserve : il n'a point dévoré le fruit des veilles de l'illustre docteur. Les principaux ouvrages de Henri de Gand ont été imprimés et réimprimés; le lecteur moderne, encore aujourd'hui

(1) Meyer. Comment. sive annales rerum flandricarum, p. 83. *Nunc tamen tineas puto pascere.*

peut les trouver sans peine et les lire sans fatigue. D'autres écrits de notre auteur ont été conservés manuscrits; ils pourraient, si leur valeur intrinsèque l'exigeait, paraître à la lumière de l'impression. Quelques-uns enfin semblent avoir entièrement disparu, mais il y a tout lieu de croire que ce ne sont pas les plus intéressants.

Pour arriver à une énumération exacte et complète des ouvrages de Henri de Gand, quelle que soit la catégorie à laquelle ils appartiennent, nous commencerons par prendre, dans l'auteur le plus ancien, la première liste connue de ces ouvrages; puis, descendant le cours des siècles, nous recueillerons sur notre route toutes les indications nouvelles que nous présenteront les écrivains postérieurs. Il est évident que nous obtiendrons par là une liste aussi complète que possible des écrits vrais ou supposés de Henri de Gand. Restera la tâche de la critique, appelée à s'exercer sur cette matière première, et à en faire sortir l'ordre et la vérité.

Trithemius est le plus ancien auteur, à nous connu, qui ait énuméré les ouvrages de Henri. Sa liste sera donc pour nous la liste élémentaire, le noyau de la grande liste. Au reste la manière dont s'exprime Trithemius fait voir qu'il n'a pas la prétention d'être complet : Henricus de Gandavo.... omnium sui tem-

poris facilè doctissimus, inter multa ingenii sui opuscula scripsit :

Summam theologiæ;
Super sententias (sic) Lib. IV;
Quodlibetorum Lib. II;
De sancta Virginitate Lib. I;
De pænitentiâ salutari Lib. I;
Sermones varios et multos;
In metaphys. Aristotelis Lib. XIV;
In physicorum Aristotelis libros Lib. VIII.

Si de Trithemius nous passons à Valère André, nous remarquerons d'abord qu'il ne distingue point comme deux ouvrages séparés les *Quodlibeta* et le *Traité sur les sentences*, mais qu'il les réunit sous un titre commun : *Quodlibeta theologica in libros* IV *sententiarum*, donnant cet ouvrage pour un commentaire sur les quatre livres de Pierre Lombard. Le livre de la Pénitence est cité sous le titre Summam de Pœnitentiâ, mss. Namurci apud cruciferos et in monasterio VII Fontium apud Bruxellam. Les dominicains de Gand possédaient le manuscrit des *Sermones*. Le livre de Virginitate se trouvait en

(1) Trithem. Annal. Hirsaugienses, p. 61. 1690. — Idem, de scriptoribus ecclesiast. p. 208. Coloniæ, 1546. Nous avons puisé dans les deux ouvrages.

manuscrit chez les dominicains de Bois-le-duc. Aux écrits mentionnés par Trithemius, Valère André ajoute :

Lib. de viris seu scriptoribus illustribus;

Vitam S. Eleutherii Tornacensis episcopi;

Quodlibetum de mercimoniis et negotianibus, mss. olim in valle B. Mariæ, apud Valentianas;

Alia quodlibeta de variis materiis, ordine alphabetico digesta, vidi Lovanii (inquit Andreas) ad S. Martinum, in pergameno descripta, in-fol [1].

Piccion distingue comme Trithemius les quodlibeta et le commentaire sur le livre du maître des sentences. Un manuscrit des *sermones* fut découvert en 1606 [2]. Scarparius cite un ouvrage nouveau :

De laudibus gloriosæ virginis Deiparæ.

Foppens, qui a revu le travail de Valère André, y fait quelques additions. Il donne le commencement de la vie de St. Eleuthère : Temporibus imperatorum Diocletiani et Maximiani... Le livre *de Virginitate* est cité sous le titre *de castitate virginum et viduarum*, et indiqué comme se trouvant manuscrit dans

(1) Biblioth. Belgic. loc. cit.

(2) In perantiquâ bibliothecâ curiæ episcopatus Chiemensis.

un couvent de Tongres. On trouve deux nouveaux ouvrages :

Elevationem corporis sancti Eleutherii;
Sermonem de Purificatione virginis Deiparæ; sic incipit : suscepimus, Deus, misericordiam tuam; mss. Tornaci ad S. Martinum [1].

Du Boulay rapporte le commencement du livre de Virginitate, ou selon d'autres indications de Servandâ Virginitate, de Sanctâ Virginitate, etc. : Sacris Virginibus compilator [2]...

On lit dans la bibliothèque latine de Fabricius : scripsit Henricus theologica quodlibeta sive quæstiones disputatas Parisiis in IV libros sententiarum... sermones item varios et diversas in sacrâ paginâ lecturas [3]..

Nous recueillons une autre indication dans l'abbé Lebeuf : « Henri de Gand, célèbre écrivain flamand, fit la traduction d'un livre intitulé, de regimine principum, presque aussitôt que le dit livre parut, et il l'offrit à Philippe-le-Bel, roi de France, au commencement de son règne [4] »

(1) Foppens, Biblioth. Belgica, Bruxell. 1739, p. 445.
(2) Du Boulay, T. III, p. 688.
(3) Fabric. Biblioth. latina mediæ et infimæ ætutis, Patavii, 1754. T. III, p. 243.
(4) Lebeuf disser. sur l'hist. ecclés. et civ. de Paris. Paris, 1741, II, p. 41. Notice sur Henri de Gand, p. 12.

M. Deflinne-Mabille, bibliothécaire de Tournay, cite parmi les manuscrits que l'on voit encore aujourd'hui dans la bibliothèque de Tournay, un écrit du même auteur que la vie de St. Eleuthère, et qui a pour titre :

Liber de antiquitate urbis Tornacensis.

Il commence par ces mots : anno ab eversione Trojani imperii quadringentesimo sexto, apud Judæam regnante Joatam filio [1]...

Hænel donne quelques indications de manuscrits de notre auteur. Mais ce que nous avons pu vérifier nous porte à croire que ces manuscrits, sauf de légers changements de titre, ne renferment rien d'inédit [2].

Ce serait ici le lieu de joindre aux indications des autres le résultat de nos propres recherches. Mais elles n'ont abouti à la découverte d'aucun ouvrage qui ne fût déjà mentionné par les auteurs.

(1) Précis Hist. et Bibliog. sur la Biblioth. publique de Tournay, par M. Deflinne-Mabille. Tournay 1835, p. 29.

(2) Hænel, Bibliot. manusc., in-4°, 1830. Il faudrait cependant attendre des renseignements plus précis sur les deux manuscrits suivants : 1° Opiniones contrariæ S. Thomæ cum tabulis ejus dictorum. Cela a bien l'air d'une compilation postérieure. 2° Questiones XXXII de XIV gradibus quibus progressus sit de peccato veniali in mortale et de mort. in mort. gravius. — Tous deux à la bibl. de Bâle, le 1er in-8°, le 2e in-4°.

La bibliothèque royale de Paris possède un grand nombre de manuscrits de Henri de Gand. Nous avions cru d'abord avoir mis la main sur quelques ouvrages restés inconnus. Mais une confrontation attentive avec les imprimés nous a convaincu qu'il n'y avait là de nouveau que le titre. Des dates, des détails précieux pour la biographie, et dont nous avons déjà fait usage, voilà ce que ces manuscrits contiennent de neuf et d'intéressant. Un manuscrit cependant mérite d'être cité, sinon sous le rapport de la nouveauté, au moins comme pièce justificative. Les commentaires de Henri de Gand sur Aristote n'ont point été imprimés, et aucun auteur ne dit en avoir vu ou en connaître quelque part le manuscrit. Une partie de ces commentaires existent à la bibliothèque royale, sous ce titre: Henrici a Gandavo expositio litterales super quattuor ultimos libros physicorum Aristotelis (1).

Nous pouvons résumer nos précédentes recherches dans le tableau suivant :

Liste de tous les ouvrages attribués à Henri de Gand.

Summa theologiæ.
Quodlibeta vulgò dicta aurea.

(1) De l'ancien fonds de Sorbonne, 1776.

Super sententiarum libros quatuor.
Liber sive catalogus de scriptoribus illustribus.
In metaphys. Aristotelis Lib. XIV.
In physic. Aristotelis Lib. VIII.
De Castitate virginum et viduarum.
De pænitentiâ salutari.
Sermones, homæliæ, in sacrâ paginâ lecturæ.
Vita sancti Eleutherii, Tornacensis episcopi.
Elevatio corporis ejusdem S. Eleutherii.
De antiquitate urbis Tornacensis.
De laudibus gloriosæ Virginis Deiparæ.
Sermo de Purificatione Virginis Deiparæ.
Quodlibetum de mercimoniis et negotiationibus.
Quodlibeta ordine alphabetico digesta.
Traduction française du livre de regimine regum et principum (1).

Sur ces dix-sept ouvrages, quels sont ceux que nous pouvons regarder comme authentiques, soit imprimés, soit manuscrits, ceux dont l'authenticité est douteuse, ceux enfin que l'on a faussement attribués à Henri de Gand?

Il n'y a pas le moindre doute sur les trois ouvrages les plus importants du docteur solennel, la Somme de théologie, les Quodlibeta et le Catalogue des

(1) Voir plus haut la note sur les manuscrits de Hænel.

hommes illustres; ils ont reçu plus d'une fois les honneurs de l'impression, et aucun auteur ne les conteste à Henri de Gand. D'autres écrits qui figurent sur notre liste, ont aussi été imprimés; mais ils sont loin de réunir les mêmes suffrages.

Quant aux manuscrits, nous devons reconnaître comme authentiques ceux qu'un écrivain de quelque poids déclare avoir vus, ou qu'il indique nommément se rencontrer quelque part, lorsque d'ailleurs il ne prend pas un changement de titre pour un nouvel ouvrage. En conséquence nous reconnaîtrons d'abord le Traité de la Pénitence qui se voyait à Namur et au monastère des Sept-Fontaines près de Bruxelles, celui de la Chasteté des filles et des veuves, conservé chez les dominicains de Bois-le-duc, les Sermons et Homélies que possédaient les dominicains de Gand, le Sermon sur la Purifiation de la Vierge dont Foppens rapporte le commencement, le Quodlibetum sur l'état du commerce, recueilli à Valenciennes, enfin ces quodlibeta par ordre alphabétique, qui existaient encore du temps de Valère André à la bibliothèque de St. Martin, à Louvain.

Et encore, pour ce dernier ouvrage, nous ne pouvons pas affirmer d'une manière absolue qu'il soit différent des quodlibeta imprimés. Il est vrai que le témoignage de Valère André est bien

explicite, puisqu'il parle d'*autres quodlibeta* qu'il a vus lui-même; mais Valère André avait-il pris le soin de comparer les deux écrits? Il l'a pu du moins; car il connaissait l'édition des quodlibeta de 1518.

Chacun des autres ouvrages soulève des difficultés plus ou moins grandes, et doit être soumis à un examen particulier.

Selon Valère André et Fabricius, les commentaires sur les quatre livres des sentences ne seraient point distincts des quodlibeta; ce qui est cependant l'opinion formelle de Trithemius et des écrivains servites. La supposition des premiers n'est nullement valable. Si ces auteurs avaient jeté un simple coup-d'œil sur les quodlibeta de Henri de Gand et les quatre livres des sentences de Pierre Lombard, ils auraient facilement reconnu que ces deux ouvrages ne se ressemblent ni pour le fonds des matières ni pour l'ordre dans lequel elles sont traitées, et que le premier ne peut pas être un commentaire du second. La somme de notre auteur n'est pas davantage un développement des idées de l'évêque de Paris : il n'y a de rapports ici, et pour le sujet seulement, qu'entre la troisième partie de la somme et le 1er livre des sentences, qui roulent tous deux sur la Trinité. Tout le reste est différent. Il est donc

bien certain que si Henri de Gand a composé des commentaires sur Pierre Lombard, cette composition ne se retrouve ni dans les quodlibeta ni dans la somme. Mais en a-t-il réellement composé? Nous en doutons, malgré l'affirmation de Trithemius. Comment toute trace de cet écrit du docteur solennel aurait-elle disparu? Les servites n'en auraient-ils pas fait leur profit, comme de ses autres ouvrages de philosophie et de théologie? Or, les servites n'en mentionnent que le titre, sans indiquer nulle part aucun manuscrit. Ici la critique arrive au doute, et doit s'y arrêter.

Avons-nous des preuves plus directes de l'authenticité des commentaires sur la métaphysique et la physique d'Aristote? Voici le jugement qu'en porte un critique de nos jours : « On a attribué encore à Henri de Gand des commentaires sur la physique et la métaphysique d'Aristote; mais ils sont d'un certain Jean de Gand, que, par corruption, on a nommé Janduno ou Jandavo [1]. » Observons d'abord que ce prétendu Jean de Gand, selon Oudin, qui parait bien informé, n'est pas du tout un compatriote du docteur solennel; son nom est

(1) M. Weis, art. Henri de Gand, dans la Biographie Universelle de Michaud.

Jean de Janduno; et il le reçut d'un village de Campanie où il était né. Ses commentaires sur Aristote ont été imprimés à Venise (1). D'ailleurs qu'est-ce que cela prouve pour ou contre la question qui nous occupe? Ne peut-il pas exister un commentateur de plus du philosophe? Mais ce qui est décisif, c'est que Possevin, dans sa liste des commentateurs sur la physique d'Aristote, cite également Henri de Gand et Janduno (2); c'est surtout l'existence à la bibliothèque royale de Paris d'un manuscrit contenant un commentaire de Henri de Gand sur les quatre derniers livres de *la physique d'Aristote* (3). Voilà un premier point solidement établi. Mais les mêmes autorités ne nous soutiennent plus, si nous passons aux *commentaires sur la métaphysique;* Possevin et les manuscrits gardent le silence; les listes des commentateurs sur la logique et la métaphysique d'Aristote ne nous ont point offert le nom de Henri de Gand; aucun auteur ne paraît avoir eu sous les yeux un pareil ouvrage. Au lieu de renseignements positifs, nous n'avons qu'une tradition plus ou moins vague.

(1) De scrip. eccles. T. III, sect. XIV, p. 884.

(2) Ant. Possevini Bibliotheca selecta. Coloniæ, 1607. De Aristotelis Philosophiâ, cap. XIX, p. 59.

(3) Voir précédemment.

Quant à l'ouvrage cité par Scarparius, de laudibus gloriosæ Virginis Deiparæ, il y a une chose qui nous inspire quelque défiance; c'est que Scarparius seul en fait mention, et dans le but peut-être de rattacher par un nouveau lien Henri de Gand à son ordre, en fournissant un exemple du zèle qui l'aurait animé pour l'honneur de la Vierge. Comme d'ailleurs Scarparius ne donne aucune indication, nous avons lieu de craindre une ruse de servite.

Les trois ouvrages, Vita S. Eleutherii, Elevatio corporis ejusdem, liber de antiquitate urbis Tornacencis, ne sont pas unanimement accordés à Henri de Gand; mais leur sort est commun, et ils doivent être attribués à un seul et même auteur, quel qu'il soit. C'est ce qui résulte des témoignages cités précédemment, et contre lesquels ne s'élève aucune difficulté. Nous bornerons donc notre examen à la Vie de St. Eleuthère, celui des trois ouvrages qui est le plus connu; mais les conclusions devront s'étendre aux deux autres.

Fabricius veut, avant de reconnaître Henri de Gand pour l'auteur de cette histoire, que l'on vérifie si c'est la même qui se trouve dans les Bollandistes au 20 Février. C'est bien la même en effet, et la même aussi qui est citée parmi les manuscrits de

Tournay sous le nom du chanoine Henri. Mais cela ne décide point la question. En effet ce chanoine Henri est-il bien notre docteur solennel ? Non seulement il est permis d'en douter, mais Oudin déclare positivement le contraire. Il consacre un article à Henri, chanoine de Tournay, qui vivait en 1140, et le reconnait auteur de la vie de St. Eleuthère et du livre sur l'antiquité de Tournay. Il relève à cet égard une méprise de Valère André (1). Ajoutons que l'hagiographe élève humblement ses prétentions jusqu'à l'inspiration révélée, et qu'il ne les abandonne point en traitant le sujet tout profane de l'antiquité de la ville de Tournay. Est-il permis d'attribuer cette crédulité ou ce grossier orgueil au docteur solennel ? La vie de St. Eleuthère et les deux autres ouvrages, sont donc attribués à Henri de Gand sans preuves et contre toute vraisemblance.

Il nous reste à parler de la traduction française du livre *de regimine regum et principum*. Ici les témoignages, d'ailleurs assez rares, concordent, ou à peu près (2). Mais en présence de ces témoigna-

(1) Oudin, T. II, sect. XII, p. 1226.

(2) On lit ce qui suit dans le catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Cambrai :

No 856. Egidii Romani de regimine regum principium. In-fol. h. s. a. MS. à longues lignes, terminé en 1424.... L'auteur l'a écrit avant 1285,

ges, il est toujours loisible de douter qu'un jeune prince de dix-sept ans, à peine monté sur le trône, soit allé commander une traduction française de son manuel d'écolier, à un vieux théologien flamand, retiré dans le diocèse de Tournay. La langue française était-elle alors assez littéraire, assez importante, pour que Henri de Gand en eût fait une étude spéciale, en dehors de l'usage qu'il pouvait en tirer pour son séjour à Paris? Nous restons sur notre doute.

Voici maintenant le dernier résumé de ce travail aride :

Classification de tous les ouvrages attribués à Henri de Gand.

OUVRAGES AUTHENTIQUES IMPRIMÉS :

Summa theologiæ.
Quodlibeta vulgò aurea.
Liber sive catalogus de scriptoribus illustribus.

pour l'éducation de Philippe-le-Bel, alors enfant. La première édition qui en fut faite porte la date de 1473. La Serna Santander pense qu'elle a été imprimée à Augsbourg. Philippe-le-Bel fit traduire ce livre en français par *Henri de Gauchy ou de Gand.* Santander a cru, mal à propos, d'après Panzer, que Simon de Hesdin était auteur d'une autre traduction du même ouvrage. (V. Dict. Bibliogr. du XVe siècle, 2e partie, p. 7; man. du libraire, par M. Brunet, T. I, p. 111.)

OUVRAGES AUTHENTIQUES MANUSCRITS (1) :

Liber de pænitentiâ.
De Castitate virginum et viduarum.
Sermones et homeliæ.
Sermo de purificatione Virginis Deiparæ.
Quodlibetum de mercimoniis et negociationibus.
Quodlibeta ordine alphabetico digesta.
Comment. in VIII libr. phys. Arist. (vel in quatuor ultimos lib.)

OUVRAGES DOUTEUX (QUI SERAIENT MANUSCRITS).

Comment. in IV libr. sententiarum.
Comment. in XIV libr. metaphys. Aristotelis.
De laudibus gloriosæ Virginis Deiparæ.

OUVRAGES VRAISEMBLABLEMENT INAUTHENTIQUES.

Vita S. Eleutherii, Tornacensis episcopi.
Elevatio corporis ejusdem.
De Antiquitate urbis Tornacensis.
Traduction française du livre de Regimine regum et principum.

(1) Ce serait dans les différentes bibliothèques des Pays-Bas qu'il faudrait rechercher ces manuscrits, dont la trace est aujourd'hui perdue. Nous ne parlons pas du dernier, que l'on peut voir à la bibliothèque royale de Paris, comme nous avons dit. Ce qui laisse peu d'espoir, c'est qu'aucun ne se trouve dans Hænel.

§. II.

ORDRE ET DATE DE LA COMPOSITION ET DE LA PUBLICATION DES OUVRAGES DE HENRI DE GAND; ÉDITIONS ET COMMENTAIRES.

Un manuscrit de la bibliothèque royale de Paris porte que *les quodlibeta* de Henri de Gand parurent en 1278 (1). Les quodlibeta sont fréquemment cités dans *la Somme* (2). Dans *le Catalogue*, il est question d'Albert-le-Grand, comme d'un auteur encore vivant et écrivant, et qui n'habite point la même contrée que Henri (3); or, on sait qu'Albert, devenu évêque de Ratisbonne en 1260, se retira ensuite, pour se livrer à l'étude, dans le couvent des dominicains de Cologne, où il mourut en 1280. Une circonstance importante vient prêter quelque lumière à ces renseignements si rares et si incomplets.

Il existe à la bibliothèque royale de Paris un grand nombre de manuscrits plus ou moins complets soit de

(1) V. 1re partie.
(2) Art. 40, q. 1. Art. 40, q. 2. Art. 41, q. 3. Art. 68, q. 2, etc.
(3) Cap. 43.

la somme, soit des quodlibeta (1). Nous n'y avons rencontré aucun autre ouvrage de notre auteur. Plusieurs de ces manuscrits remontent au XIV siècle et peut-être à la fin du XIIIe. Au contraire tous les autres ouvrages authentiques, à l'exception du catalogue, sont mentionnés comme existant dans les diverses bibliothèques des Flandres et du Brabant. Il semble naturel d'en conclure que la somme et les quodlibeta auront été composés à Paris, théâtre de la vie philosophique de notre auteur, tandis que la composition des autres écrits, sur des sujets de piété qui conviennent à la vieillesse et au repos, doit être rapportée à l'époque où Henri remplissait à Tournay ses fonctions d'archidiacre.

Mais que faire du catalogue, édité pour la première fois en 1580, et dont nos auteurs ne nous disent pas l'origine (2)? Voici textuellement le passage relatif à Albert-le-Grand, et qui fournira quelques inductions.

« Albert, de l'ordre des frères prêcheurs, lecteur

(1) D'autres manuscrits de ces deux ouvrages existent à la bibliothèque de l'arsénal à Paris, à celles de Bâle, de Troyes, de Cambray, de St. Omer, de Bruxelles, de Bruges. M. le comte Goethals-Pecsteen, de Bruges, possède également un beau et ancien manuscrit de la somme.

(2) C'est à Cologne que parut cette première édition. Si nous l'avions eue à notre disposition, peut-être y aurions nous trouvé quelque indication précise.

à Cologne dans la maison du même ordre, a écrit, comme on le rapporte, et écrit encore beaucoup; mais j'avoue n'avoir vu de ses ouvrages que la première partie de ses notes sur S. Luc. Qu'il me soit permis d'ajouter ici, sans lui faire tort (salvâ pace ejus), ce qu'on répète généralement; c'est que trop amateur des subtilités de la philosophie profane, il obscurcit un peu la splendeur de la pureté théologique; dùm subtilitatem sæcularis philosophiæ nimis sequitur, splendorem aliquantulùm theologicæ puritatis obnubilat. »

Henri de Gand, dans le jugement qu'il porte sur son ancien maitre, se fait ici l'écho d'une opinion qu'il n'a eu besoin que de recueillir autour de lui; ce langage convient mieux au philosophe de Paris qu'à l'administrateur de Tournay.

Ce serait donc à Paris que Henri de Gand aurait composé la somme, les quodlibeta et le catalogue; les autres ouvrages seraient le fruit de ses loisirs soit à Tournay, soit dans sa terre de Mude-lez-Gand. Nous n'entreprendrons pas de fixer l'ordre et la date de ces derniers, et nous allons nous réduire aux écrits imprimés.

La somme vient après les quodlibeta publiés en 1278, puisqu'elle les cite. Mais faut-il placer, dans l'ordre des dates, le catalogue avant, après ou entre

recte, en trois volumes in-4°. Il nous apprend qu'il avoit commencé des commentaires sur cet ouvrage; il n'eut probablement pas le temps de les achever. En revanche, il a joint à la somme une table raisonnée des matières les plus importantes, *medula*, qui forme à elle seule 260 pages in-4° ! Il avait pris le soin de vérifier toutes les citations et toutes les autorités. On a peine à comprendre un pareil dévouement!

Le catalogue fut imprimé pour la premier fois à Cologne en 1580, par Suffridus Petrus. Aubert Le Mire le réimprima dans sa bibliothèque ecclésiastique, qui parut à Anvers en 1693 (1). Cette édition est enrichie de remarques fort érudites. Enfin nous apprenons de Fabricius qu'il donna une nouvelle édition de la bibliothèque d'Aubert Le Mire et par conséquent du catalogue de Henri, à Hambourg en 1718 (2). On a coutume de joindre au catalogue de Henri de Gand un appendice, qui est de Sillebert, surnommé l'universel.

(1) Aub. Mir. bibliotb. eccles. sive nomenclatores septem veteres. Antw. 1693.

(2) Fabr. bibl. lat. mediæ et infimæ ætatis, T. III, p. 243. V°. Henr. Gandav.

TROISIÈME PARTIE.

AVANT-PROPOS.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA SCOLASTIQUE; CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES SUR LE SYSTÈME ET LES ÉCRITS PHILOSOPHIQUES DE HENRI DE GAND; ORDRE DANS LEQUEL IL CONVIENT D'EXPOSER SA DOCTRINE.

On donna primitivement le nom de *scolastiques* aux maitres chargés du soin de l'enseignement, dans les maisons des Bénédictins et dans les écoles de Charlemagne. Ces scolastiques furent les pères des théologiens philosophes du moyen-âge, auxquels on a imposé la même dénomination. Dans le langage moderne, la science des scolastiques ou simplement *la scolastique*, désigne l'ensemble des travaux théologiques et philosophiques exécutés pendant le cours du moyen-âge. Elle intéresse à-la-fois, mais non pas au même degré ni sous les mêmes rapports, le théologien et l'historien de la philosophie.

. Au point de vue de la théologie positive, il est difficile de déterminer exactement la durée de la scolastique, ou plutôt son règne continue et s'étend encore aujourd'hui sur une partie des écoles ecclésiastiques. Pour le philosophe, elle a sa naissance, sa virilité et son déclin, quoiqu'il ne soit ni possible ni nécessaire d'assigner avec précision le jour de sa naissance ou de sa mort. Elle fournit à peu près la même carrière que la féodalité. Comme elle, on la voit s'essayer du IXe au XIe siècle, prendre ensuite possession de la scène, entrer dans son âge héroïque, decroitre enfin et succomber sous les attaques redoublées de l'esprit moderne.

La scolastique n'a point l'unité d'un système. Dans ses phases diverses, les tendances les plus opposées se font jour; Platon et Aristote, les néoplatoniciens, le mysticisme et les doctrines orientales, trouvent tour-à-tour du crédit et des partisans. Néanmoins la scolastique a son unité et sa physionomie propre, et il est de la plus haute importance d'en bien saisir les traits principaux; l'impartialité et la justesse dans l'appréciation des doctrines particulières, dépendent en grande partie de cette connaissance générale.

Il semble au premier abord que le caractère le plus saillant de la scolastique soit le mélange et quelquefois la confusion de la philosophie et de la théologie

positive, du domaine de la raison et de celui de la foi, en un mot la philosophie mise au service de l'enseignement religieux. Mais si ce caractère convient parfaitement à la scolastique, il ne lui convient pas exclusivement, et dès-lors il ne peut fournir la matière d'une véritable définition. Mettrons-nous St. Justin, Origène, St. Augustin, dans la scolastique? Y mettrons-nous Bossuet, l'une des gloires de l'école cartésienne, dont tous les écrits, même ses discours adressés à de simples femmes, sont en quelque sorte saturés de métaphysique ? Cependant tous ces grands hommes ont fait servir, et d'une manière admirable, la philosophie à l'explication des dogmes chrétiens.

L'unité, le caractère essentiel de la scolastique, réside dans sa langue et dans sa méthode.

Quelque soit le fonds de la pensée, le langage est toujours péripatéticien. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la domination d'Aristote au moyen-âge, empire bien réel, mais presque toujours empire de mots et de formules, plutôt que de doctrines. Avec le langage, les scolastiques acceptèrent d'Aristote et de ses commentateurs les problèmes tout posés. Ils ne songèrent pas même à se demander si quelques uns de ces problèmes n'étaient pas insolubles.

Le second caractère général de la scolastique, c'est sa méthode. Une question étant donnée, les

scolastiques commencent par exposer le *sic et non*, les arguments pour et contre; il font connaître ensuite la solution qu'ils adoptent, quelquefois après l'avoir fait précéder d'éclaircissements et de distinctions verbales; enfin ils reprennent un à un les arguments opposés à leur thèse, et y font une réponse catégorique. Cet ordre revient constamment et uniformément le même; ce qui rend impossible l'art de de la composition, et permet à peine d'en soupçonner quelque trace dans l'enchainement des questions. La méthode des scolastiques est purement logique; elle est armée pour le combat, et non pour la recherche de la vérité. C'est la dispute organisée selon la logique d'Aristote. Mais Aristote est-il le père de cette méthode ? Certainement les scolastiques ont puisé dans l'*Organon* les matériaux avec lesquels ils ont élevé leur édifice; mais cela n'autorise pas les partisans de la méthode scolastique à la décorer du nom de méthode d'Aristote. La logique d'Aristote n'est pas un art, c'est une science; vraie ou fausse, peu importe ici. Aristote ne prétend point donner les règles pratiques de l'exposition d'une science; il cherche à déterminer les lois nécessaires de la pensée. Aucun de ses ouvrages n'est rédigé à la manière des scolastiques, et il se trouve que la prétendue méthode d'Aristote n'a jamais été pratiquée par son auteur.

La méthode suivie dans les écoles du moyen-âge a été mieux définie méthode syllogistique, à cause de l'emploi fréquent que l'on y fait du syllogisme nu et décharné. Elle peut aussi prétendre au titre de méthode géométrique; l'affectation des procédés rigoureux et didactiques, l'importance des définitions de mots et l'usage de certains termes, nous indiquent assez clairement où les scolastiques allèrent chercher leurs modèles. Egidius Colonna procède par *théorèmes* et éclaircissements, Duns Scot par distinctions, questions et *scholies*. Ainsi les scolastiques appliquèrent aux sciences qui ont pour objet *la qualité*, la méthode des sciences qui reposent sur *la quantité;* erreur renouvelée par Spinosa.

Les scolastiques excellent à trouver les difficultés d'un sujet, à diviser et à retourner les questions; la lecture de leurs ouvrages est très-propre à exercer la pénétration et la finesse de l'esprit. Mais ils n'ont point la fermeté nécessaire pour s'emparer fortement des solutions et les faire ressortir. Ils s'embarrassent dans des témoignages contradictoires, s'attachent aux mots, aux distinctions subtiles, et s'égarent loin de la réalité. Il semble que le *nosce te ipsum* ait disparu de la philosophie; si quelquefois les scolastiques font un appel à la conscience, aux principes de la nature humaine, et ils rencontrent plus souvent qu'on ne

le croit des observations ingénieuses, ce n'est jamais néanmoins qu'en passant, à l'aventure, et sans se douter qu'ils touchent aux fondements de la science. Un texte de l'écriture, un axiome d'Aristote, une opinion de St. Augustin, du Commentateur ou des Arabes, voilà ce qui remplace trop souvent, dans les philosophes du moyen-âge, les raisons et les recherches de l'esprit d'examen. Cet abus de l'autorité en matière scientifique se fait péniblement sentir, moins encore sur la position des problèmes que sur la manière de les résoudre. Quoiqu'on en ait pu dire, les scolastiques embrassaient un horizon très-vaste; nulle question qui ne pût entrer dans le cadre de leur enseignement, et nulle peut-être qui n'y soit entrée. Les grands problèmes de la science moderne furent agités au moyen-âge, sous un autre nom. Mais si les scolastiques soulèvent des questions sérieuses, vraiment philosophiques, les vices de leur méthode viennent bientôt détruire l'attente qu'ils ont fait naître; au moment où vous touchez au cœur de la difficulté et où vous espérez la lumière, ils vous échappent par un *distinguo* frivole, ils glacent votre ardeur par une froide citation, qu'il faut accepter comme une raison dernière.

Les circonstances au milieu desquelles se développa la scolastique, la langue et la méthode qui préva-

lurent, si l'on réfléchit au but tout chrétien de l'enseignement, devaient amener des conflits et des déchirements intérieurs. Il en résulte en effet que la position des scolastiques en philosophie était radicalement fausse. D'un côté, les pères de l'église et particulièrement St. Augustin sont reçus comme les oracles du christianisme. Or qui ne sait que Platon et les néoplatoniciens respirent dans leurs écrits? Voilà donc une porte ouverte aux doctrines platoniciennes, qu'appelait d'ailleurs l'esprit même du christianisme. Mais, d'un autre côté, la forme de l'enseignement est tout entière d'Aristote; on emploie des mots encore empreints de sa pensée. Ces formules, créations d'un esprit absolu, tracent une marche nécessaire; elles s'imposent tyranniquement; elles obsèdent les esprits. Il y avait donc une opposition radicale entre le fonds et la forme de la scolastique. La plupart des meilleurs esprits succombèrent à l'épreuve et portèrent le joug d'Aristote, tout en se débattant contre les conséquences de sa doctrine subversives des dogmes chrétiens. Comment l'église admit-elle cet ennemi dans son sein? La force des circonstances l'y poussa malgré elle.

Il n'y eut pas, il ne put pas y avoir au moyen-âge d'aristotéliciens purs; il n'était guère plus facile à un scolastique d'être platonicien tout entier. On peut

dire néanmoins que Platon et Aristote, ces deux pôles éternels de la pensée philosophique, attirèrent plus ou moins dans des directions opposées les hommes du moyen-âge.

Henri de Gand est platonicien, autant qu'on peut l'être en parlant la langue d'Aristote; il l'est avec sincérité, avec résolution : nous espérons le montrer jusqu'à l'évidence, et confirmer ce jugement si remarquable de Jac. Mazzonius : Henri de Gand est le seul entre tous les scolastiques qui mérite vraiment le nom de platonicien. *Henricus Gandavensis, qui inter omnes scolasticos solus verè platonici nomen meretur* (1).

C'est par là qu'il se distingue à-la-fois et de St. Thomas et de Duns Scot, ses illustres rivaux. Ceux-ci en effet, tout en suivant des voies différentes à plusieurs égards, montrent une prédilection plus marquée pour Aristote. Nous ne voulons pas attacher trop d'importance aux nombreux passages où St. Thomas exprime son opinion sur l'origine des connaissances humaines. On pourrait objecter que cet illustre penseur, en accordant la plus large part à la sensation, n'a fait que suivre une doctrine universellement adoptée dans l'École. N'est-elle pas toutefois poussée à l'extrême dans les passages suivants :

(1) Jacob. Mazzonii de compar. Arist. et Platon. Sect. 2. Cité par Scarparius.

Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. UNDE TANTUM SE NOSTRA NATURALIS COGNITIO EXTENDERE POTEST PER SENSIBILIA. (1). — Intellectus humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materiali corpore existens (2). — Ea quæ in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, NISI QUATENUS EX SENSIBUS EARUM COGNITIO COLLIGITUR (3). N'est-ce pas là faire de l'intelligence une *table rase*, douée tout au plus de ces formes vides et impuissantes par elles-mêmes, que lui reconnaissait Kant, cet autre péripatéticien des temps modernes? Henri de Gand au moins met à la doctrine vulgaire quelques restrictions importantes, et en rejette l'esprit.

Quant à Duns Scot, il est facile de reconnaître sa tendance aristotélique. Ainsi, sur l'importante question de l'existence de Dieu, Scot établit que nous ne pouvons connaître Dieu que par abstraction, comme St. Thomas l'avait déjà donné à entendre (4). Ailleurs il se joint aux reproches plus ou moins fondés que

(1) Summæ theolog. P. I, quæst. 12, art. 12, p. 25. Paris. 1663.
(2) Ibid. P. I, quæst. 84, art. 7, p. 178.
(3) Summæ contra gent., L. I, c. 3.
(4) Duns. Scoti opera, Lugduni, 1639, T. XI, P. I, p. 43, quæst. I, schol. III. — Divi Thomæ S. P. I, quæst. 12, art. 12. — S. cont. gent. L. I, c. 8.

fait Aristote à la théorie platonicienne des idées, fidèle encore ici aux exemples de St. Thomas [1]. « Platon, dit-il, assimilait la production des choses naturelles au procédé des ouvrages de l'art, où l'artiste envisage un type intellectuel pour exécuter son œuvre, etc, etc. [2]. » Henri de Gand, plus indépendant de l'autorité du philosophe que St. Thomas et Duns Scot, se constitue partout l'avocat de Platon et lui sacrifie volontiers Aristote.

Nous pouvons maintenant comprendre le sens d'un passage déjà cité de l'éditeur de Scot, lorsque, dans son apologie pour le docteur des Franciscains, il s'efforce de montrer que le grand ennemi de Duns Scot n'est pas St. Thomas, mais Henri de Gand : (Scotus) sæpius certè longè pluribus Henricum, virum acutissimum, quam D. Thomam refutat, *quià plures habet peregrinas opiniones*. On le voit, les Scotistes cherchent à faire leur paix avec les Thomistes aux dépens de Henri de Gand. Ils se regardent comme faisant partie les uns et les autres de la grande famille péripatéticienne. Mais le docteur solennel a des *opinions étrangères;* c'est un platonicien : on ne peut lui accorder le droit de cité; il est vraiment traité en étranger et presque en ennemi.

(1) D. Thomæ S. P. I, q. 6, art. 4. — Q. 15, art. 1.
(2) Duns. Scoti in lib. metaphys. Aristot. p. 54. Lugduni, 1639.

Nous nous sommes attaché à faire ressortir la dissidence générale qui sépare Henri de Gand de Duns Scot et de St. Thomas, et qui justifie pleinement le rôle que l'histoire prête à notre docteur. Il serait intéressant de suivre cette opposition de vues dans les questious particulières, de faire l'histoire comparée des opinions philosophiques de St. Thomas, de Henri de Gand et de Duns Scot. Mais l'œuvre dépasse nos forces; et peut-être l'état actuel de la science ne la comporte pas. Une telle comparaison deviendra plus facile, le jour où des travaux particuliers ayant éclairé chaque point de la scolastique, la lumière brillera sur l'ensemble. Notre ambition n'aspire qu'à préparer quelques matériaux à l'historien futur de la scolastique.

La somme de théologie et *les quodlibeta* sont les sources pour la doctrine de Henri de Gand. La somme est distribuée en trois parties. La première est consacrée à des généralités sur la science et principalement sur la théologie, sur son importance, sa méthode et ses divisions. La deuxième traite de l'existence, de la nature et des principaux attributs de Dieu. Dans la troisième partie, Henri pénètre dans les profondeurs de la théologie chrétienne, examine la nature et les rapports des trois personnes divines, et expose les propriétés particulières du

Père, du Fils et de l'Esprit Saint. La somme est donc principalement un ouvrage de théologie; mais les deux premières parties offrent aussi un intérêt véritable sous le rapport philosophique, et nous nous étonnons que les historiens de la philosophie les aient à-peu-près négligées.

Ils ont puisé de préférence dans les quodlibeta, que leur recommandaient le surnom traditionnel d'*aurea* et le précieux suffrage de Gerson. Dans une lettre où il trace aux étudiants du collége de Navarre un plan d'étude pour la théologie, Gerson place les quodlibeta de Henri à côté de la somme de St. Thomas : « Excellit quidem in suis quodlibetis Henricus a Gandavo. Excellit S. Thomas, præsertim in secundâ secundæ[1]. » Théologie, philosophie, physique, discipline, casuistique, politique même, tout a sa place dans les quodlibeta, qui justifient très-bien leur titre. On y rencontre même par fois des questions assez singulières, celle-ci par exemple : utrùm mulier viro semel mortuo et resurgenti in alìquo plus obligatur matrimonialiter quam alteri[2]. Mais les scolastiques étaient de loisir, et ils avaient aussi leurs jeux littéraires.

(1) Gers. oper. T. I, p. 559. Paris. 1606.
(2) Quodl. III, q. 27.

Les principaux auteurs cités par Henri de Gand sont Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, St. Augustin, Proclus, St. Grégoire, St. Ambroise, St. Hilaire, St. Jérôme, St. Denys l'aréopagite, Cassiodore, Boèce, Averroès. Avicenne, St. Bernard, Pierre Lombard, St. Anselme, Richard de St. Victor, Albert-le-Grand (1). Il ne cite guère Platon que d'après St. Augustin, et rien ne fait soupçonner qu'il sut le grec. Nous avons vu, par son propre témoignage, qu'il n'avait eu sous les yeux presque aucun des ouvrages d'Albert-le-Grand. Mais il avait lu particulièrement et estimait beaucoup Richard de St. Victor. L'éloge étendu qu'il en fait dans son catalogue, contraste avec sa réserve et sa sobriété habituelles (2).

Quant à l'esprit général des écrits de notre auteur, la suite de notre travail le fera suffisamment connaître. Nous nous contenterons de rapporter ici un curieux passage où le célèbre Jean Pic de la Mirandole caractérise d'une manière vive et concise tous les maîtres de la scolastique. Rien de plus flatteur pour Henri de Gand que ce passage; on peut le placer à côté du rapprochement de Gerson :

« Est in Joanne Scoto vegetum quiddam atque

(1) Voyez dans les notes la liste complète des auteurs cités par Henri.
(2) Voyez ce passage dans l'appendice à la troisième partie.

discussum; in Thomâ, solidum et æquabile; in Ægidio, tersum et exactum; in Francisco (de Mayronis), acre et acutum; in Alberto, priscum, amplum et grande; in Henrico, ut mihi visum est, semper sublime et venerandum [1]. »

Comme les opinions philosophiques de Henri de Gand sont dispersées çà et là dans ses ouvrages, où il faut les recueillir par fragments, nous allons indiquer l'ordre d'exposition qui nous a paru le plus propre à en faire ressortir l'ensemble et les détails.

La question sans contredit la plus importante au point de vue philosophique, celle qui domine toutes les autres et que nous avons dû examiner la première, est celle de savoir comment notre docteur a compris les rapports de l'autorité et de la raison; car cette question revient à celle-ci : comment et jusqu'à quel point Henri de Gand a-t-il été philosophe ?

Lorsque nous aurons montré que le docteur solennel fait une assez large part à la raison et à l'esprit d'examen, le sujet qui nous semble mériter ensuite l'attention, c'est le problème de la science et de la certitude, sur lequel la somme et les quodlibeta

(1) Joannis Pici Mirand. opera. Mirand. 1496. In apologia, fol. 4. P. Fonseca, in metaphys. Aristot. lib. Coloniæ, 1615, et Michael Ayguan., in quatuor libr. Sentent., Venetiis, 1623, citent Henri de Gand parmi leurs autorités habituelles.

nous fourniront des renseignements assez nombreux. Ces bases scientifiques étant posées, nous aborderons, sous la conduite du docteur solennel, l'étude de l'entendement humain, la théorie du sujet et de l'objet de la connaissance, et principalement la célèbre discussion sur les *universaux;* nous exposerons les sentiments de notre auteur sur la nature humaine en général, sur les diverses facultés de l'âme, sur les rapports de l'intelligence et de la volonté.

De l'homme nous nous élèverons à Dieu. Henri de Gand a traité d'une manière remarquable le sujet de l'existence et des attributs de Dieu, et à propos de la création, il discute aussi le problème de l'*individuation*, si longuement et si vainement agité par les scolastiques. Nous terminerons par quelques aperçus relatifs à la morale et à la politique, en y joignant certaines questions de détail qui ne pouvaient entrer dans le cadre général que nous venons de tracer.

---

§. I.

RAPPORTS DE LA RAISON ET DE L'AUTORITÉ.

Si l'on réfléchit que l'immense majorité des philosophes au moyen-âge appartenaient au clergé chrétien, et que leur grande affaire était l'enseignement des dogmes, on ne sera point surpris qu'ils se soient servi le plus souvent de la philosophie comme moyen, étendant aussi loin que possible le domaine de la foi. Mais il n'est pas vrai, comme on l'a tant de fois répété, que la philosophie fut alors réduite à la logique, en très-humble servante de la théologie, *ancilla theologiæ;* les modernes n'ont pas toujours compris le sens de cette domination universelle que les scolastiques en général attribuaient à la théologie. Un tel empire n'entraînait pas l'asservissement de la raison, parce que la raison elle-même n'était point exclue du domaine de la théologie, et qu'au contraire, dans l'opinion de plusieurs scolastiques, elle y remplissait un rôle principal. C'est ainsi que nous allons voir Henri de Gand élever d'abord la théologie au dessus de toutes les autres sciences, et professer cependant, sur les rapports de la raison et

de l'autorité, une doctrine tellement large et hardie, qu'elle ferait reculer plus d'un théologien de nos jours.

La science qui a pour objet l'être infini, raison première et dernière de tout ce qui existe, est certainement une science principale, et la première de toutes les sciences, *scientia principalis*, et *principalissima omnium scientiarum*. Par la grandeur de son objet, la théologie se trouve la souveraine des autres sciences, *subalternit sibi omnes alias scientias*. Elle seule atteint la cause des causes, tandis que les autres sciences n'atteignent que les causes secondes; elle seule connait le but suprême et dernier de l'existence, le souverain bien, les autres ne considèrent qu'un but et un bien particuliers. C'est ainsi que l'astronomie, continue Henri de Gand, est supérieure à la science nautique, bien que toutes deux considèrent le cours des astres [1]. Dieu est l'objet propre de la théologie, mais comme tout a des rapports à Dieu, tout rentre plus ou moins dans son domaine; elle embrasse tout, puisqu'elle embrasse le fondement de la science et de la certitude, comme Henri l'exprime dans son langage serré : omne scibile, in quantum habet rationem credibilis per attributionem

(1) S. art. VII, q. 3, 4, 6, 7.

aliquam ad primum credibile, quod est subjectum hujus scicutiæ in quantùm credibile est, ad istam scientiam pertinet [1].

L'opinion générale des scolastiques, dont Henri de Gand est ici l'interprète, prise dans un sens absolu, ne souffre aucune difficulté. Depuis longtemps, Aristote dans sa métaphysique, avait établi que la science de l'Être en soi est la première, la plus générale des sciences, la raison et le juge de toutes les autres. Mais comme les scolastiques ne distinguent pas avec un soin scrupuleux la théologie naturelle ou rationnelle et la théologie positive, il faut déterminer le sens et l'étendue de leurs prétentions, lorsqu'ils parlent des droits de la théologie, examiner comment ils concilient l'autorité de l'église et de l'écriture et celle de la raison, quelle liberté enfin ils laissent à l'esprit philosophique. C'est ce que nous allons faire pour Henri de Gand.

Le docteur solennel n'admet point entre la raison et la foi cette opposition imaginaire, que rêvent, jusque dans le sein de l'église, des esprits secrètement malades de scepticisme. Il n'asservit point, il ne condamne point la raison; il sait que l'abus des meilleurs choses est possible, mais il se garde d'en

(1) S. art. XIX, q. 2.

prendre prétexte pour tout renverser. Il existe un accord complet entre la vérité naturelle et la vérité révélée; l'erreur seule peut introduire entre elles l'apparence de la contradiction. « Veritas philosophica et veritas theologica in omnibus concordant, et est veritas philosophica manuductiva ad theologicam et gradus ad illam. Unde rationes, quæ videntur ex principiis philosophiæ constructæ contrariæ veritati fidei et theologiæ, non ex veris principiis philosophiæ, sed solùm per errorem humanæ industriæ sunt constructæ [1]. »

Objectera-t-on que la raison s'élevant contre l'autorité de l'écriture a enfanté les hérésies? Mais d'abord, qui dira que les hérétiques ne seraient pas aussi bien tombés dans l'erreur, en donnant pour fondement à la foi non des raisons, mais des textes de l'écriture? On doit répondre au surplus que les raisons qui les ont entrainés à l'hérésie, sont des raisons défectueuses, *rationes deficientes*. « Quant aux vraies raisons, dit énergiquement notre auteur, elles ne sont ni la propriété des hérétiques, ni la nôtre, mais la propriété de la vérité même et de Dieu; car la vérité, c'est Dieu. Rationes veræ non sunt hæreticorum propriæ neque nostræ, sed

(1) S. art. VII. q. 13.

ipsius veritatis et Dei, quia Deus veritas est [1]. »

En vain, pour établir une contradiction impossible, l'on invoquera les faits proposés à la croyance, qui semblent changer l'ordre de la nature reconnu par la raison. Qu'est-ce que la nature? N'est-elle pas essentiellement sous la dépendance de son auteur? Les lois de la nature ont-elles un autre fondement que son intelligence et sa volonté? Il faudrait, pour ébranler l'écriture, prouver que la nature ne peut absolument recevoir telle ou telle modification qu'il a plu à Dieu de lui donner accidentellement : ce qui n'exigerait pas moins qu'une connaissance infinie de la nature [2]. Si donc la possibilité métaphysique des miracles est incontestable, la question des miracles devient une question d'histoire, et non pas de philosophie.

« Il est raisonnnable de croire à l'écriture et à l'église; car elles sont fondées sur des motifs de crédibilité solides et irréfragables; sans de tels motifs, nul homme ne croirait un seul article de foi; *sine tali ratione, non crederet homo aliquem articulum fidei.* Mais il est raisonnable aussi de croire à la raison; car l'intelligence de l'homme, bien disposée, lui rend naturellement témoignage;

(1) S. art. X, q. 3.
(2) S. art. X, q. 3.

rationi siquidem rationabile est credere ; quia ei naturaliter testimonium perhibet mens humana benè disposita (1). »

Le chrétien reconnait deux autorités qui ont le même fondement, l'écriture et l'église : laquelle des deux faut-il suivre de préférence, telle est la question que pose notre auteur. Tout en accordant qu'il y a au fond entre ces deux autorités une concordance parfaite, puisque l'église n'établit rien de nouveau, mais se borne à interpréter les écritures, Henri ne laisse pas d'examiner ce que le fidèle devrait faire, *dans le cas où cette harmonie viendrait à être troublée*. Mais ce cas est-il possible? L'église peut-elle tenir un autre langage que l'écriture? Henri distingue l'église qui est église *de fait et de droit, meritò et reputatione*, et celle qui n'a que le nom d'église, *reputatione tantùm*. Dans le premier cas, il faut dire absolument que le désaccord est impossible. Mais dans le second, il vaut mieux suivre l'écriture sainte que l'église. Henri de Gand ne dit pas à quels signes on distinguera ces deux sortes d'églises; mais il développe sa pensée en ces termes : « la vérité, dans l'écriture, se conserve immobile et inaltérable... Mais dans les personnes

(1) S. art. X, q. 2.

qui composent l'église elle est variable et mobile, de telle sorte qu'un grand nombre d'entre elles peut s'écarter de la foi, par erreur ou par corruption; quoique l'église doive toujours subsister dans quelques justes. Veritas ipsâ in scripturâ immobiliter et impermutabiliter semper custoditur... in personis autem ecclesiæ mutabilis est et variabilis, ut dissentire fidei possit multitudo illarum, et vel per errorem vel per malitiam a fide discedere; licet semper ecclesia in aliquibus justis stabit (1). »

Si l'on n'avait sous les yeux la distinction des deux églises, on oublierait aisément qu'on lit un théologien du moyen-âge; tant les idées et le langage rappellent le mouvement du XVIe siècle.

Le même esprit, mais toujours avec de sages restrictions, respire dans le passage suivant, dont on nous pardonnera la longueur en raison de son importance :

Quoad primam fidei generationem et susceptionem, magis valet ecclesiæ auctoritas quam scripturæ, et idèo rationabile est hominem, primò accedentem ad fidem, primò et magis credere ecclesiæ quàm scripturæ, et propter ecclesiam Christo et ejus scripturæ... Ad fidem autem jàm genitam confirmandam

(1) S. art. X, q. 1.

et corroborandam, maximè valet *auctoritas intellecta* sacræ scripturæ: cui fidelis adhæret, etsi videret illos per quos fidem acceperat a fide resilire, *et per impossibile totam ecclesiam in aliis a fide discedere... Sic certè fidelis, sacrâ scripturâ cognitâ, et in ipsâ Christo invento, plus verbis Christi in eâ credit quàm cuicumque prœdicatori, quàm etiam ecclesiæ testificanti; quia propter illam jàm credit ecclesiæ.* Et si ipsa quidem contraria scripturæ crederet, ipsi non crederet, et ideò talis robur fidei in auctoritate hujus scientiæ perfectissimè consistit..... Et ex hoc etiam contingit quòd fideles quantò magis in intellectu hujus scientiæ proficiunt, tantò firmiores in fide et magis catholici fiunt [1]. » L'obéissance de la foi à l'église engendre le fidèle à l'intelligence de l'écriture; mais lorsque l'esprit se trouve ainsi en rapport direct avec la vérité, la position du fidèle change; *il ne croit plus à l'écriture à cause de l'église, mais il croit à l'église à cause de l'écriture.* De quelque manière que l'on juge cette conception, on ne peut lui refuser de l'élévation et de la profondeur.

Après avoir reconnu cette haute importance de l'écriture, le docteur solennel examine quelle est, dans l'interprétation de l'écriture elle-même, la part

(1) S. art. X, q. 2.

de la raison naturelle. Faut-il suivre toujours la signification littérale, au risque de blesser le sens commun? Henri de Gand le nie formellement. Mais qui nous marquera les passages où la lettre doit être immolée à l'esprit? S'appuyant de l'autorité de St. Augustin, Henri conclut *qu'il faut consulter la raison, pour savoir si nous devons de préférence nous en rapporter à l'écriture ou à la raison.* Magis credendum est scripturæ vel rationi, secundum quòd ratio alteri eōrum suaserit magis credendum. Et en effet, dit l'auteur, s'il est bien avéré que l'autorité divine est vivante, *viget,* dans tel passage de l'écriture, alors la raison elle-même conseille de faire taire la raison. Mais autrement, l'évidence de la raison doit l'emporter sur la lettre de l'écriture, et c'est alors au sens mystique à sauver le sens littéral [1].

Sur la question, *s'il y a des articles de foi que l'on puisse démontrer,* Henri de Gand professe une théorie qui mérite d'être rapportée et qui achèvera de nous faire connaître le fonds de sa pensée. Nous ne croyons pas manquer à la fidélité de l'exposition, en présentant ses idées dans un ordre un peu plus systématique qu'on ne les rencontre dans ses ouvrages.

(1) S. art. X, q. 2.

Si l'on entend par *articles de foi* l'ensemble des vérités religieuses établies sur l'autorité de l'écriture et de l'église, il faudra, pour répondre catégoriquement à la question, en distinguer de trois ordres :

1°. Il y a des vérités nécessaires, comme l'existence de Dieu, que l'église propose de croire à ses enfants, mais dont l'intelligence n'excède point les forces de la raison naturelle, et qui ont été connues par les philosophes sans le secours de la foi. De telles vérités peuvent être par conséquent démontrées, quoique pour certains esprits elles demeurent de purs objets de croyance; mais ce n'est qu'improprement qu'on les appelle articles de foi. « Dicendum quòd Deum esse absolutè non est fidei articulus, nec est credibile fidei simpliciter, licet alicui sit credibile, quia intellectus ejus non excedit naturalem rationem; potest enim esse ad hoc ratio naturalis, quam noverunt philosophi absque fide. »

2°. Il y a des vérités également nécessaires, éternelles, absolues, mais tellement profondes, que la raison altérée de l'homme voyageur ici-bas, *scientia viatoris*, ne saurait y atteindre par ses seules forces; tel est le dogme de la Trinité. Pour ces articles de foi, il n'est pas défendu à l'intelligence du chrétien de s'y appliquer; au contraire, l'exercice

de l'intelligence affermit la foi en l'éclairant. « Fides et intellectus simul stant, et intellectus fidem certificat et clarificat. » On peut entreprendre de démontrer ces dogmes, mais en supposant la foi comme une condition préalable.

3°. Il y a enfin des vérités qui appartiennent en quelque sorte à l'ordre contingent, qui ne sont pas abolument nécessaires, dans le sens philosophique; par exemple les dogmes sur les sacrements et l'incarnation. Ce sont là de vrais articles de foi, dans toute la force du mot. Comme ces vérités expriment des faits qui pouvaient être ou ne pas être, puisqu'ils découlent de la libre détermination de Dieu, on ne peut les établir sur aucun argument nécessaire, même avec la condition préalable de la foi; elles sont et demeurent du ressort de la foi pure. Les raisons de convenance qu'on en peut apporter, n'iront jamais, par la nature même des choses, jusqu'à la démonstration scientifique. « Alia verò sunt fidei, quæ æterna sunt et necessaria non simpliciter et absolutè, sed solummodò supposità divinæ voluntatis determinatione, ut sunt omnia quæ pertinent ad sacramenta et humanam redemptionem per Christum, quæ omnia aliter possibile fuit se habere, si Deo placuisset. Et ad ista non sunt necessaria argumenta etiam credibilibus sup-

positis, sed sunt probabilia ex congruentiis et ex decentiis ex parte modi redemptionis et nostræ justificationis accepta (1). »

Henri de Gand dit encore avec un grand sens: « Nous croyons, afin de nous élever à l'intelligence de ce que nous croyons. Si donc il est raisonnable, dans la vue de comprendre un jour ce que l'on ne comprend pas encore, que la foi précède la raison, évidemment ce motif raisonnable qui nous dirige en cela, si petit qu'il soit, précède la foi elle-même. Credimus ut id quod credimus intelligere valeamus. Si ergò rationabile est, ut magna quædam capiantur, quæ capi nondùm possunt, fides antecedat rationem, procul dubiò quantulacunque ratio quæ hoc persuadet, antecedit fidem (2). »

Henri de Gand, à l'exemple de Richard dc St. Victor, cherche à développer l'intelligence, en lui proposant comme une noble conquète, la vue de plus en plus claire des vérités révélées; il nous représente la foi, non en ennemie de la raison, mais empressée à lui tendre la main, à diriger ses regards en haut, à la nourrir d'une divine espérance; il pratique dans tous

(1) Quodl. VIII, q. 14. Sur cette question, Henri de Gand s'écarte de l'opinion de St. Thomas, in secundâ secundæ quæst, I, art. 5, et il est combattu par Duns Scot, in tert. lib. sentent. dist. 24, quæst. I.

(2) Quodl. XII, q. 2.

ses ouvrages, et il semble constamment porter dans son cœur, ces belles paroles de son illustre devancier :

« Si dans la foi réside le commencement de tout bien, c'est dans la connaissance que se trouve la consommation et la perfection. Tendons à ce qui est parfait ; que tout nous serve de degrés pour parvenir de la foi à l'intelligence, employons tous nos efforts à comprendre ce que nous croyons..... C'est peu, pour des cœurs que la foi dirige, que l'espérance attire, que la charité entraîne, d'avoir des opinions justes et vraies sur Dieu, mais il faut joindre la connaissance à la croyance ; il faut, autant qu'il nous est permis, autant qu'il est possible, comprendre avec la raison ce que la foi nous a transmis. Mais quelle merveille si notre âme se trouble et s'obscurcit devant les mystères de Dieu, lorsqu'elle est souillée presque à chaque instant de la poussière des pensées terrestres ! Sors enfin de la poussière, ô Vierge, fille de Sion ! Si nous sommes de vrais fils de Sion, dressons l'échelle sublime de la contemplation, et prenant notre vol, comme des aigles, échappons à la terre pour planer dans les hauteurs des cieux (1). »

(1) M. Ricardi S. Victoris opera, Rothomagi, 1650. In prologo in sex libros de Trinitate, p. 226.

§. II.

DE LA SCIENCE ET DE LA CERTITUDE.

Avant d'entrer dans le domaine de la théologie, Henri de Gand déclare que, fidèle à la méthode de St. Augustin, il s'efforcera de réfuter les arguments de ceux qui « en avançant que tout est incertain, ont engendré dans beaucoup d'esprits le désespoir de trouver la vérité [1]. »

Une réfutation directe du scepticisme était-elle nécessaire dans le siècle de Henri de Gand? Le doute avait-il étendu ses ravages jusque sur cet âge de foi? Nous voyons du moins que notre auteur se croit obligé d'établir par une longue discussion la possibilité de la science.

Henri de Gand s'attache principalement à réfuter les deux objections suivantes, élevées par le scepticisme dans l'ordre d'idées admis par la science au moyen-âge : 1° Toute connaissance humaine vient des sens. Or les sens n'ont rien de fixe, rien de constant, pas plus que la nature qu'ils nous font connaître. Cepen-

(1) In prologo Summæ.

dant la science, selon le philosophe, a essentiellement pour objet ce qui est fixe et immuable. 2° On ne peut connaître une chose, si l'on en perçoit seulement l'image, *idolum, speciem sensibilem,* et non pas la nature même, *essentiam et quidditatem rei* [1].

La première objection est double, puisqu'elle embrasse à la fois les sens et la nature sensible. Henri de Gand aurait dû, ce semble, traiter ici la question de l'origine des idées et vider la cause du sensualisme. Mais il n'entre pas profondément dans la difficulté, et, pour le moment du moins, il n'examine pas comment et jusqu'à quel point il est permis de dire que les sens sont le point de départ de toute connaissance humaine. Cependant il fait preuve d'une grande érudition, rapporte les opinions des diverses écoles de l'antiquité sur l'incertitude des sens, sur l'incessante variation de la nature extérieure, et conclut en général que les sens peuvent se rectifier mutuellement, ou être redressés par les puissances supérieures de l'âme, que dans tous les cas il ne faut leur demander que les simples apparences, *les signes des réalités,* en réservant le jugement à la raison, et que de cette manière toute cause d'erreur sera supprimée: « Signa, quæ sunt propria sensibilia alicujus sensûs,

(1) S. art. 1, q. 1.

id quod sunt ostendunt sensui proprio non decepto nec impedito. »

La seconde objection est remarquable dans un philosophe du moyen-âge. C'est l'objection que l'école écossaise devait présenter plus tard comme une découverte capable de changer la face de la philosophie. Le sens commun, averti d'une méprise commune à tous les philosophes de tous les siècles, allait enfin sur les ruines de la vieille erreur, asseoir les bases d'un édifice solide et durable. L'exemple de Henri de Gand nous prouve que l'esprit humain avait été plus clairvoyant que ne le supposent les écossais. Quant à la solution particulière qu'il adopte, nous ne pouvons la présenter isolément, et nous la réservons intacte pour la réunir aux autres aperçus de Henri sur la théorie de la connaissance.

On doit discuter les motifs de doute présentés avec bonne foi et dans la vue de s'éclairer; mais lorsque le scepticisme, s'érigeant en système, veut établir dogmatiquement qu'il ne peut y avoir de science, et démontrer que toute démonstration est nécessairement vicieuse, Henri de Gand déclare, d'après Aristote, que l'on ne peut accepter une pareille position, ni argumenter contre ceux qui nient les principes de la science et la philosophie tout entière. Mais on doit passer outre, poser la science

en face de leur négation, et la défendre par des raisons que tout homme, dans son bon sens, ne puisse refuser d'admettre[1].

Henri de Gand pénètre plus intimement au cœur de la question, lorsqu'il se demande *si l'homme peut connaître avec certitude*, ou atteindre à la vérité pure, *veritas sincera*. Le docteur solennel répète souvent que la vérité c'est l'être ; il dit aussi en plusieurs endroits, que la vérité dans la pensée est une sorte d'équation entre le sujet et l'objet de la connaissance, *adæquatio quædam rei et intellectûs*. Il considère ensuite la vérité et la fausseté dans les objets, et il définit l'une et l'autre avec précision : « La vérité d'une chose consiste dans une conformité et une certaine équation, selon le degré de perfection qui convient à sa nature, avec le modèle parfait qui lui correspond dans l'essence divine. Veritas rei consistit in conformitate et adæquatione quâdam, secundum gradum perfectionis et naturæ suæ, ad id perfectionis quod ei respondet in divinâ essentiâ tanquàm in exemplari suo[2]. » La fausseté d'une chose est l'imitation défectueuse de l'être d'un autre ; c'est une sorte de mensonge naturel. « Falsitas est in re, eo quòd ipsa in se est simulativa ejus esse

(1) S. ibid.
(2) S. art. XXXIV. q. 5.

quod in se non habet[1]. » Henri distingue positivement la simple réalité des choses ou leur existence comme faits, et leur vérité, leur raison d'être absolue, qu'il ne découvre qu'en Dieu[2]. Nous pouvons juger par ces principes quelle sera son opinion sur la certitude.

La distinction que notre docteur établit dans les objets entre le simple fait et la vérité, il la transporte dans l'intelligence. On peut connaître ou les choses simplement ou la vérité des choses. La première espèce de connaissance est susceptible d'une certitude bornée et relative comme elle. A la seconde seule appartient la certitude véritable. Mais où l'esprit de l'homme peut-il connaître cette vérité pure des choses? Evidemment là où elle réside, c'est-à-dire en Dieu. Il n'y a donc de certitude absolue pour l'homme, qu'autant qu'il s'élève jusqu'à l'intelligence incréée, source de toute connaissance, comme de toute existence, principium essendi et principium cognoscendi[3]. En Dieu, la vérité n'est plus un rapport entre l'objet et le sujet de la connaissance; la vérité est substantielle; la chose connue et l'être qui

(1) S. art. XXXIV, q. 6.
(2) S. art. II, q. 1.
(3) S. art. II, q. 1. — Art. I, q. 3. — Quodlib. VII, q. 1. — Quodl. VIII, q. 1. — Quodl. IV, q. 7.

connait ne peuvent plus être distingués : « notitia enim, quam habet in se Deus, non est nisi perfecta rei entitas; in eo enim non est notitia nisi substantialis, quam non format in se de re extrà, quia tunc non cognosceret res alias a se ipso, sed alio a se, sed ad quam formantur res, tanquàm a primâ et perfectâ ratione entis [1]. »

Un rayon divin doit descendre dans l'intelligence de l'homme pour qu'il connaisse la vérité pure, pour qu'il soit certain de la posséder. Henri de Gand demande si la vérité ainsi entendue est naturelle à l'homme; question que l'on pourrait croire d'abord tranchée par l'affirmation précédente. Mais Henri observe judicieusement que si l'homme peut s'élever par les seules forces de sa nature jusqu'à la source de toute vérité, alors, bien qu'il ne connaisse la vérité que dans cette source, on peut dire néanmoins qu'il la connait naturellement. « Ex puris igitur naturalibus, exclusâ omni divinâ illustratione, non contingit hominem scire liquidam veritatem. Sed tamen restat adhuc quæstio utrùm ex puris naturalibus possit eam scire. Si enim homo ex puris naturalibus potest ad illam attingere, et per illa ad illam lucis divinæ illustrationem, et per illa scire

(1) S. art. XXXII, q. 1.

sinceram veritatem, ex puris naturalibus debet dici posse scire sinceram veritatem, licet sine illâ illustratione eam scire non possit[1]. »

Descartes ne déclare-t-il pas qu'il ne peut être sûr de rien, avant de savoir que Dieu existe? Selon Leibnitz, quoiqu'il puisse y avoir des géomètres athées, la géométrie serait sans objet si Dieu n'existait pas. Ni l'un ni l'autre cependant n'ont cru que la connaissance de la vérité ne fût pas naturelle à l'homme; mais ils regardaient la nécessité du concours de Dieu, dans l'acquisition de la vérité par l'esprit humain, comme une condition scientifique, la plus naturelle de toutes, et qui pouvait avoir lieu même à l'insçu de l'esprit humain; car autre chose est de *connaître Dieu*, autre chose de *connaître avec Dieu*.

Notre docteur se rapproche de l'opinion de ces deux grands hommes, lorsqu'il dit que *l'âme raisonnable a été créee pour recevoir immédiatement l'influence de la vérité première*, lorsqu'il ajoute que les méchants et les infidèles ne sont pas exclus du partage de la lumière supérieure[2], et surtout lorsqu'il établit que l'homme, ainsi éclairé d'en haut, n'aper-

(1) S. art. I, q. 2.
(2) S. art. I, q. 2.

çoit pas la clarté au moyen de laquelle il aperçoit tout le reste (1). Cependant sa vue se trouble, en considérant les faiblesses et les incertitudes de l'intelligence humaine, tristes fruits de la chute primitive. Alors il va presque jusqu'à désespérer de la science et de la vérité; bien peu y arrivent, bien peu s'y maintiennent; la certitude n'a pas de mesure absolue, *homo qui certè scit nescit quantâ certitudine sciat* (2); en conséquence Henri décide que « la connaissance pure de la vérité n'est pas naturelle à l'homme dans son état présent, que l'acquisition en est très-difficile et descend de Dieu comme un don gratuit, inégalement réparti (3). » Henri distingue quelque part la science de l'exil et la science de la patrie, la science du voyageur qui cherche et la science du bienheureux qui contemple, *scientiæ viæ, — patriæ, — viatoris, — contemplatoris*. Il aspire ardemment vers des clartés plus vives, et ses expressions, empreintes d'une secrète mélancolie, ne doivent pas toujours être prises dans la rigueur philosophique.

(1) S. art. I, q, 3.
(2) S. art. II, q. 1.
(3) S. art. I, q. 2.

§. III.

THÉORIE DE LA CONNAISSANCE ; UNIVERSAUX DANS L'ESPRIT HUMAIN.

La théorie des espèces ou apparences *sensibles*, qui se détachant des objets, sous la forme de légères images, viennent par les sens s'imprimer dans l'esprit, et y former la connaissance, fut présentée sous sa forme la plus grossière par les disciples de Leucippe et de Démocrite. Aristote modifia cette hypothèse, montra l'influence active de l'esprit dans la production de nos connaissances, et parut comprendre toute idée comme le résultat d'une double action extérieure et intérieure. La théorie des espèces sensibles, ainsi corrigée et complétée, fut généralement adoptée au moyen-âge; on ne songea point à la mettre en question, et les philosophes les plus opposés sur les autres points semblent s'accorder ici à embrasser non-seulement le langage, mais les idées mêmes d'Aristote. Cependant, sous cette apparence d'unité se cachent encore des dissidences réelles ; on suit la même marche, on emploie les mêmes expressions ; mais une interprétation différente, le changement d'un simple mot,

nous révèle la guerre sourde des écoles rivales. L'originalité perce encore, sous les voiles trompeurs d'une théorie en quelque sorte officielle.

Par chacun de ses sens, l'homme se trouve en rapport avec une portion déterminée de la nature extérieure; chaque sens a donc son domaine propre, ses fonctions distinctes que nul autre ne peut remplir. Tous n'ont pas néanmoins la même importance; la vue, l'ouïe et le toucher occupent sans contredit le premier rang. La vue surtout fut pour les scolastiques le sens par excellence. C'est la vue qu'ils regardent comme le principal auxiliaire de l'intelligence; c'est par l'analogie tirée des phénomènes de la vue qu'ils expliquent les actes intérieurs de l'esprit, et la lumière, le soleil, les couleurs, les rayons directs et réfléchis, font presque tous les frais de leur théorie de la connaissance.

Les objets extérieurs agissent sur les sens par impression; ils déposent sur les sens une trace d'eux-mêmes, une image, *une espèce sensible*, species sensibilis. Cette image, recueillie par la mémoire, passe dans l'imagination, dans la *fantaisie*, où après avoir subi une première élaboration, elle devient un *phantasma*, une *espèce* qui n'est plus sensible, et qui n'est pas encore intelligible. Tout jusqu'ici s'est passé dans les puissances inférieures de l'âme:

l'intelligence paraît enfin, d'abord sous la forme de l'intellect actif, *intellectus agens*, puis sous la forme de l'intellect passif, *intellectus possibilis*. Le *phantasma* éveille l'intellect actif, dont le rôle consiste à abstraire, à généraliser, à convertir l'objet de l'imagination en objet intellectuel, le *phantasma* en *espèce intelligible*, en *universel*. C'est ainsi que des impressions sensibles nous arrivons aux *universaux*, ou idées générales. Alors seulement la connaissance a lieu. Tout est préparé, transformé, convenablement élaboré; l'intellect passif connait sans effort; c'est à lui que viennent aboutir tous les rouages de ce mécanisme intellectuel.

Voilà l'enseignement commun de la scolastique, dont le fonds se retrouve à chaque page dans Henri de Gand. Mais les explications qu'il donne, les difficultés qu'il soulève, les réflexions et les observations qu'il sème sur son passage, s'écartent des voies battues, et méritent un examen particulier.

La théorie péripatéticienne des scolastiques néglige une distinction fondamentale en philosophie, celle de l'entendement et de l'imagination, qu'elle ne semble reconnaître que comme des degrés d'une même puissance. Aussi, dans l'impossibilité de concevoir la pensée pure, les scolastiques professent avec Aristote que l'homme ne saurait penser sans image, ni par

conséquent penser les choses purement immatérielles, qu'il connait seulement par leurs effets sensibles. Cette conclusion est tellement rigoureuse dans les principes de la théorie, que Henri de Gand la subit sans discussion [1]. Il y apporte néanmoins quelques correctifs. D'abord, ce n'est point là une condition nécessaire et absolue, mais une servitude que l'homme souffre dans le corps de sa mortalité présente, *in corpore præsentis mortalitatis* [2] : il en sera delivré dans la vie future. En second lieu, Henri de Gand, fidèle à sa théorie de l'illumination divine, établit que si l'homme, abandonné à ses seules forces actuelles, ne pense point sans image, il le peut par une grâce particulière de Dieu : nous le voyons flotter ici entre Aristote et St. Augustin [3].

Une autre conséquence, qui semble découler également de la doctrine générale, c'est que tout est acquis dans nos connaissances, qu'il n'y a rien d'inné, rien d'antérieur à l'expérience. Henri de Gand, il est vrai, s'élève contre la réminiscence de Platon [4], et rejette toute innéité. « Quum enim homo est in purâ

(1) Quodl. VII, q. 13. — Quodl. VIII, q. 12. Il semble secouer le joug dans la somme. Voyez plus bas.

(2) Quodl. VII, q. 13.

(3) Quodl. IX, q. 15.

(4) S. art. I, q. 4.

potentiâ et ignorantiâ negationis, nihil omninò novit, sicut oculus qui semper fuit in tenebris, nihil unquàm vidit [1]. » S'il admet ensuite l'*innéité en puissance*, comme il a soin de nous avertir que la possibilité pure est un non-être, cette concession est plus apparente que réelle. Mais s'il n'y a pas de *connaissance innée* ni des principes, ni des conclusions, il y a *une connaissance naturelle* des principes; car cette connaissance n'est pas proprement acquise, à la manière de celle des conclusions, puisqu'elle nous vient sans délibération et sans étude [2].

Puisque l'esprit connait les principes, les idées premières, en vertu de sa propre nature, il existe donc primitivement en lui une activité intime et substantielle qu'il ne doit point au commerce des sens. L'on ne doute plus que telle ne fut au fond la pensée de Henri, lorsqu'on voit dans quelles limites il circonscrivait l'influence de l'enseignement. Celui qui enseigne, dit Henri de Gand, ne porte point, par des signes matériels ou des mots, la vérité et la raison dans l'esprit du disciple; mais en lui proposant les vérités sous ces signes sensibles, il l'excite à concevoir en lui les mêmes vérités; et ainsi *le vrai docteur est plutôt l'agent intérieur que le maître avec sa*

(1) S. art. I, q. 10.
(2) S. art. , q. 5.

parole extérieure (1). Henri de Gand va plus loin, trop loin peut-être, lorsqu'il émet l'opinion que l'homme, privé du secours de tout enseignement extérieur, peut arriver à la science par un développement spontané. « Credo igitur quòd homo sine omni doctore exteriori, ex puris naturalibus potest sibi scientiam acquirere (2). »

Arrivons maintenant à l'objection dont Henri de Gand ravissait l'iniative à l'école écossaise. Si nous connaissons les objets par leurs images ou par leurs idées, il y a donc une intermédiaire entre l'esprit et la nature; c'est le monde des images et des idées, et non pas le monde de la réalité que nous connaissons. Henri de Gand déclare en effet que la connaissance résultant d'une espèce d'assimilation entre le sujet et l'objet, comme la nature réelle n'est point de même substance que l'esprit humain, il est nécessaire qu'elle apparaisse en lui d'une certaine manière par représentation. « Dicendum ad hoc, secundum philosophum de animâ, quòd intellectus est quodammodò intelligibilia et sciens scibilia, et quùm non sint nisi duo modi essendi, ut ibi dicit commentator, necesse est ut intellectus et sciens sint intellectum et scibile extra animam, aut forma ejus; res autem

(1) S. art. I. q. 6.
(2) S. art. I. q. 5.

ipsa non potest esse, necesse est ergò quòd sint quodammodò forma et species ejus[1]. »

Mais il n'en résulte pas que la connaissance humaine soit illusoire. Car si l'objet direct de la connaissance est bien l'image de la chose, comme cette image n'est qu'un signe naturel au moyen duquel l'esprit passe à la chose signifiée, la connaissance ne ne s'arrête point à l'image, et atteint par elle la réalité. « Percipere idolum rei contingit dupliciter : uno modo tanquàm objectum cognitionis; hoc modo verum est quòd percipiens solum idolum rei, non percipit rem.... Alio modo tanquàm rationem cognoscendi : sic non est verum. Per solam enim speciem perceptam de re cognoscitur verè res, etc[2]. » Les espèces intelligibles sont les signes des réalités, comme les mots le sont des idées, et les effets des causes. « Sub speciebus intelligibilibus sensibilium latent quidditates substantiarum, et sub verbis latent significata verborum, et sub effectibus latent causæ[3]. »

Henri de Gand oppose, comme on le voit, au scepticisme, la véracité naturelle de nos facultés de connaître. Douter du rapport que la nature a établi entre nos représentations et leurs objets, c'est douter

(1) S. art. III, q. 1.
(2) S. art. I, q. 1.
(3) S. art. XIII, q. 6.

de l'esprit humain et de Dieu, et s'ôter à soi-même tout moyen de sortir d'une si profonde erreur. Au fond, l'école écossaise ne se tire pas autrement d'une difficulté inhérente à la nature des choses.

Henri de Gand se fait à lui-même une autre objection. Les sens ne se trouvant en rapport qu'avec la surface, le côté extérieur des choses, les images sur lesquelles l'esprit opère, ne semblent pas pouvoir lui fournir la connaissance intime de l'objet et de ses qualités substantielles. Henri de Gand répond : quoique l'esprit reçoive d'abord les images sensibles, cependant, sous ces apparences, il conçoit en vertu de sa propre énergie les notions des choses non sensibles, comme sont les propriétés essentielles. « Etsi intellectus recipit primò species intelligibiles rerum sensibilium et corporearum ut sunt sensibiles,.... secundariò tamen sub illis speciebus sensibilium, naturalis rationis investigatione, concipit per se ipsum notitias rerum non sensibilium, ut sunt quidditates substantiarum. » Ces qualités essentielles, les attributs mathémathiques, *la matière, la forme,* tous les objets qui ne tombent pas sous les sens, l'esprit les découvre en fouillant en quelque sorte sous les apparences sensibles : « et ideò dicitur intelligere quasi ab intus legere [1]. »

(1) S. art. I, q. I. Cette étymologie se trouve également dans S. Thomas.

En d'autres termes, comme il n'y a pas de science des choses particulières en tant que particulières, et que la science néglige les accidents purement individuels, pour saisir les traits généraux et communs, l'esprit ne connait réellement une chose qu'autant qu'il peut la classer dans un genre, qu'il en possède une idée générale, un *universel.* Ainsi donc l'objet propre de l'entendement, c'est l'idée générale [1], ou *ce qui représente dans l'esprit le genre auquel appartient une chose quelconque.* Or *cet universel,* d'après la manière de voir de Henri, existe *en puissance* caché sous l'espèce sensible recueillie par l'imagination; il y existe, mais voilé sous des conditions matérielles, non encore intelligible, et attendant le travail de l'intellect actif, qui doit le dégager de tout élément sensible, « quod appellatur denudare phantasmata a conditionibus materialibus et abstrahere eas [2]. » L'universel est l'objet de l'entendement, de même que le particulier et l'individuel est l'objet propre des sens.

Mais ne retombons-nous pas alors dans une difficulté nouvelle? Puisque les *universaux* ne représentent à l'esprit que l'essence générale des objets

(1) Quodl. IV, q. 21. S. art. XL, 91, et passim.
(2) Quodl. VIII, q. 12.

et nullement leur nature particulière, il en résulte que nous connaissons bien les genres, mais non les individus. Les individus peuvent être représentés dans l'imagination; ils ne le sont pas dans l'entendement. Cette remarque n'a point échappé à la sagacité de Henri. L'entendement ne connait directement que l'universel, il en convient; mais, ajoute-t-il, en se tournant vers l'imagination, qui a provoqué son acte, l'entendement peut redescendre, de degrés en degrés, par le phantasma et l'image, jusqu'à l'individu même, qu'il connait alors non point par une ligne droite, mais plutôt par une ligne *spirale*, comme le dit Aristote. Néanmoins notre docteur ne parait pas très-satisfait de cette métaphore, et il avoue son ignorance sur un sujet aussi mystérieux: « Sed quomodò hoc fiat adhuc latet (1). »

Il est facile de penser que Henri de Gand est *réaliste* sur la question de la nature des universaux, et qu'il s'éloigne également du nominalisme et du conceptualisme. Il reconnait aux universaux une existence réelle et substantielle dans l'esprit: « sensus habet moventia particularia extrà se, anima autem habet sua intellecta universalia intrà se (2). — Univer-

(1) Quodl. IV, q. 21.
(2) S. art. I, q. 10.

sale autem quasi medium est quodammodò aliquid in actu, quia est forma, et quodammodò in potentiâ, quia est incompleta [1]. — Universale in re extrà est in potentiâ, in intellectu autem in actu [2]. » Les universaux sont en quelque manière la création de l'esprit, bien qu'il les tire des sens et de l'imagination à l'état de matière première : « Intellectus noster, abstrahendo et componendo et dividendo et operatione suâ intellectuali, format sibi objectum universale [3]. » Il semble même que sur cette question la principale différence entre Henri de Gand et S. Thomas consiste dans le dégré d'activité accordé à l'intelligence ; Henri de Gand dit que les espèces intelligibles, sont extraites et formées par l'intelligence, *species sensibiles expressæ*, tandis que S. Thomas les regarde simplement comme imprimées dans l'intelligence, *species sensibiles impressæ*.

L'opinion de Henri de Gand se déploie encore dans les passages suivants, sous des formes précises, mais à-peu-près intraduisibles :

« Est igitur hìc sciendum quòd ratio universalis consistit non tàm in modo prædicandi idem de pluribus, quàm in naturâ et proprietate rei prædicatæ,

(1) Quodl. IV, q. 14.
(2) S. art. XL, q. 4.
(3) S. ibid.

quæ debet esse natura et essentia aliqua. Duo enim includit in se universale, et rem ipsam quæ est essentia et natura aliqua, et rationem prædicabilis de pluribus.... Animal igitur secundùm rationem triplicis esse consideratur, scilicet esse quidditativi, et esse naturalis, et esse rationis. Et secundùm primum esse, præcedit esse naturale, et esse rationis, sicut simplex compositum... Intelligo quia habet rationem formalem et exemplarem in Deo, ut alibi exposui sæpius. Esse verò ejus naturale est esse suum in particularibus, et cum accidentibus naturalibus. Esse vero rationis est esse ejus in intellectu, quo abstrahitur a particularibus in quibus habet esse naturæ. Et sic, in quantum sic est forma abstracta, est una secundùm rationem existens in multis particularibus multiplicata, et de multis, quia per prædicationem eisdem a quibus est abstracta, est applicata...(1) His visis patet, quæ et qualis natura potest in se recipere rationem universalis, scilicet illa solummodò, quæ ex seipsâ in quantum de ratione quidditatis est natura et essentia tantùm, non concernendo rationem universalis et particularis, sed nata in se recipere rationem utriusque et singularis et universalis. Singularis per esse

(1) S. art. XLIII, q. 2.

determinatum, quod habet in supposito naturali; universalis, per hoc quòd nata est cadere in consideratione intellectus, ut pluribus quibus singulariter est multiplicata, nata est per prædicationem applicari, in quibus non est unum numero, et re, sed tantùm ratione, et communitate universalitatis quæ solùm est in re[1]. »

En résumé, nous croyons que les idées de Henri de Gand sur la nature et l'origine des connaissances ne manquent pas d'une certaine profondeur, mais qu'elles auraient gagné en clarté et en précision, s'il eut pu sortir du cadre tout tracé de la théorie commune. Il s'embarrasse, il se contredit quelquefois, lorsqu'il veut concilier la part qui revient au monde extérieur et la part de l'activité de l'esprit, dans la formation des universaux. La langue d'Aristote égare sa pensée ou l'emprisonne, et l'on est souvent tenté de s'écrier avec Tiedemann : « Henri de Gand ferait mieux de s'attacher à sa raison, et de laisser là son Aristote avec la doctrine de la forme[2]. »

Au reste, nous allons voir le docteur solennel laisser bien loin derrière lui l'autorité du maitre, lorsque sur les pas de Platon et de St. Augustin, et

(1) S. art. XLIII, q. 2.

(2) Tiedemann, esprit de la philos. spéculat. T. IV, p. 570. Marbourg, 1795 (en all.).

cédant aux inspirations de son propre génie, il contemple les universaux, non plus seulement dans l'esprit humain, mais en Dieu et dans la nature. La lumière plus pure qui éclaire alors sa pensée, se réflétera jusque sur le sujet que nous venons de traiter.

§. IV.

UNIVERSAUX EN DIEU ET DANS LA NATURE; PLATONISME DE HENRI DE GAND.

Nous avons dit que le docteur solennel considère Dieu comme le principe de la science et de l'existence. Dans le dernier passage, on le voit attribuer aux universaux une triple existence, de la même manière que Platon la reconnaissait aux idées. Ces universaux, qui résident dans l'esprit humain, comme raison de la connaissance, dans la nature comme essences réalisées, en Dieu comme dans leur source première, ne sont en effet autre chose que les idées platoniciennes. Henri de Gand lui-même appelle les idées des formes principales, des raisons éternelles, contenues dans l'intelligence divine, et qui sont le modèle de la création, non qu'elles descendent dans les choses créées, mais parce que les choses se forment à leur image et imitation : « Sunt ideæ principales quædam formæ, vel rationes æternæ, quæ divinâ intelligentiâ continentur, secundùm quas formatur omne quod oritur, et quarum participatione fit, ut sit quidquid est quo modo est. Participatione dico

non naturæ, sive essentiæ identitate,.... sed imitatione tantùm, quemadmodùm exemplatum participat formam exemplaris [1]. » Voici un texte encore plus explicite, et qui prouve que même sur l'origine des idées l'opinion de Henri de Gand était au fond platonicienne : il y montre l'union intime et l'harmonie des trois vérités qui existent en Dieu, dans la nature et dans l'intelligence de l'homme : « Est ibi considerare tres veritates sibi correspondentes : primò veritatem exemplaris divini; secundò veritatem rei productæ ab illâ; tertiò *veritatem in conceptu mentis ab utrâque expressam*. Quæ est tanquàm conformitas utriusque et ex utriusque ratione concepta et menti impressa : quâ mens formaliter vera nominatur. Quantùm enim est ex parte rei extrà, ratio conceptus illius est species ejus apud animam; quantùm verò ex parte Dei, ratio ejus est exemplar æternum lucens in ejus intelligentiâ [2]. »

Henri de Gand décide quelque part que *la forme du nombre dix*, soit d'un nombre quelconque, est quelque chose de réel hors de l'intelligence, parce que tout nombre a un rapport avec l'unité première, qui contient en puissance tous les nombres, et que

(1) Quodl. VII, q. 1.

(2) S. art. I, q. 3. En général la doctrine de Henri est plus ferme dans la somme que dans les quodlibeta.

cette unité a une existence réelle hors de l'intelligence[1]. Dans son opinion cependant, il n'y a que les choses naturelles qui aient des idées propres en Dieu; les relations, les conceptions logiques en sont privées. Quant aux individus, ils sont contenus éminemment dans l'idée de leur genre, et par conséquent ils n'ont pas besoin non plus d'idées propres en Dieu[2]. C'est ainsi que dans l'intelligence, un seul et même universel peut devenir l'attribut ou prédicat d'un grand nombre de sujets différents. Il ne faut pas confondre l'abstraction purement logique, par laquelle nous considérons une qualité détachée de tout sujet, et cette abstraction supérieure, qui s'emparant d'une idée, la dégage de toute limitation, l'élève à l'absolu, et nous fait pénétrer jusque dans le sein de Dieu; par exemple, lorsque nous considérons *le bien en soi*, comme la cause et la source première de tout ce qu'il y a de bien dans l'univers entier : « Si potueris distinguere bonum creatoris a bono creaturæ, intelligendo bonum ut subsistens, et non in altero existens, non tanquàm bonum participatum, sed tanquàm alterum a bonis, quæ sunt participatione bona, tanquàm illud cujus participa-

(1) Quodl. IV, q. 6.
(2) Quodl. II, q. 1.

tione cætera sunt bona, iste est tertius modus intel ligendi bonum, scilicet omninò abstractum a bon creaturæ, quod est bonum solius creatoris; qu perspecto magis de propè perspicitur Deus, ut dici Augustinus (1). »

L'intelligence de Dieu est donc pour Henri de Gan *le monde intelligible* de Platon, *la région des possibles* de Leibnitz. Il serait trop long de rapporter tou les passages où notre auteur établit formellemen cette doctrine; il y revient à tout propos, et la pré sente sous toutes ses faces; nous citerons encor quelques textes précis.

L'homme ne peut apercevoir la vérité que *dan la pure lumière des idées qui est l'essence divine* « in purâ luce idearum quæ est divina essentia (2). » L'essence, la raison d'être de chaque chose est un idée en Dieu, « naturam et essentiam rei diximu ideam esse in Deo (3). »

En présence de passages aussi décisifs, ce n'est pa sans étonnement que nous voyons Tennemann prête à notre auteur l'opinion que les idées ont une existence éternelle hors de l'intelligence divine, opinio

(1) S. art. 24, q. 6.
(2) S, art. I, q. 3.
(3) Quodl. VIII, q. 13. Voyez encore quodl. I, q. XII et XIII — Quodl. V, q. 3. — Quodl. VIII, q. 6, etc. etc.

que Henri de Gand combat énergiquement en plusieurs endroits, qu'il traite de sacrilége avec St. Augustin [1], et qui déjà avait été condamnée par plusieurs conciles :

« Henri est, comme S. Thomas, un réaliste, qui attribua la réalité aux universaux, et qui sous le point de vue théologique, d'après la tendance de la raison à ramener tout à une unité absolue, représenta les formes des choses comme des idées de l'intelligence divine ; par là il opéra enfin, après une longue lutte, une fusion pacifique entre la doctrine des idées de Platon et celle des formes d'Aristote. *Mais ce même réalisme jeta ce penseur dans le système erroné, d'après lequel il assigne encore aux idées une existence réelle antérieure, et indépendante de l'intelligence divine* : en effet il semble soutenir que les créatures, c'est-à-dire, les objets des idées divines, avaient une existence réelle en dehors de Dieu et de son intelligence, et que c'était seulement au moyen de cette existence qu'elles devenaient l'objet de l'intelligence divine, puisque une idée déterminée se rapportait à un objet déterminé, et devenait seulement par là idée déterminée, et que, toute idée ayant rapport à un objet, il était

(1) S. art. 1, q. 1.

impossible de se figurer des idées éternelles, sans objets également éternels (1). »

Avant d'examiner les preuves de cette assertion, nous demanderons à Tennemann comment une pareille doctrine se concilierait-elle avec ce que lui-même rapporte, et cette fois plus exactement, de l'opinion de notre auteur sur l'essence des créatures?

« La manière, dont Henri résolut la question de savoir, si le *esse essentiæ* et le *esse existentiæ* dans les choses créées, est le même, prouve qu'il pressentit également la confusion qui regnait dans cette question, sans pouvoir toutefois la faire disparaître entièrement. Par essence, dit-il, on peut entendre une certaine réalité, qui reste encore quand on en a ôté l'existence, à laquelle celle-ci vient s'ajouter, qui sert de fondement à cette même existence, à peu près comme l'air à la lumière, le corps à la couleur blanche, lorsque l'un est éclairé par le soleil, et l'autre teint en blanc; ou bien on peut se représenter l'essence comme une certaine abstraction, à qui l'existence et la non-existence est indifférente, qui n'existe pas par elle-même, mais qui pourtant a dans l'intelligence divine une idée correspondante, et arrive à l'existence par la puissance

(1) Tennemann, hist. de la phil. T. VIII, p. 680 (en all.).

de Dieu. La première idée est évidemment absurde, car en l'admettant on soulève cette autre question: *comment l'existence vient-elle se joindre à l'essence?* L'existence qui se trouve réunie à l'essence ne peut pas être Dieu, elle n'est pas non plus incréée, elle doit donc être surajoutée à l'essence. Il doit y avoir un principe de cette union et, pour le trouver, ou l'on se perd dans l'infini, ce qui est absurde, ou bien l'on doit en revenir à un principe dans lequel il n'y a pas de différence réelle entre l'existence et l'essence, principe qui ne saurait être autre que Dieu (1). »

Mais nous pouvons opposer à Tennemann des preuves directes et péremptoires. Dans quel endroit des ouvrages de Henri, Tennemann a-t-il rencontré l'erreur capitale qu'il relève? Il donne en note l'indication suivante : *Henr. Gandav. summa III, q.* 23, 25. *Quodlibetum VIII, q.* 1. A l'égard de la somme, nous n'avons pu vérifier quel passage obscur ou mal interprété avait donné lieu à la méprise de Tennemann; nous avons suivi en vain, dans notre édition, la trace de son indication, qui pourrait bien être fautive. Mais la lecture du quodlibetum VIII nous a fourni l'occasion d'une découverte assez piquante :

(1) Tennemann, ibid. p. 682. — Henr. Gand. quodl. I, q. 9.

c'est que Henri de Gand émet une opinion diamétralement opposée à celle que lui prête Tennemann. Loin de juger nécessaire à la connaissance divine la présence d'objets naturels hors de l'intelligence de Dieu, Henri déclare que la perfection de la nature divine serait ravilie, si Dieu connaissait quoique ce soit autrement que par sa propre essence, et qu'il connait les êtres réels, non comme différents de soi-même, mais comme *étant en soi la même chose que soi*, parce Dieu contient éminemment toutes choses. « Essentia Dei propter suam illimitationem eminenter continet in se omnis esse et essentiæ limitatæ veritatem ; ut non cognoscat alia a se ut propria objecta, secundùm quòd alia sunt a se, sed secundùm quod in se sunt idem ipsi, aliter enim per hujus modi cognita intelligeret informatus ab eis, recipiendo ab eis cognitionem in patiendo, et vilesceret suus intellectus (1). » Quoi de plus clair et de plus formel? Henri, poursuivant le cours de sa pensée profonde, cherche à expliquer comment Dieu a connu de toute éternité tout ce qui se fait et devient dans le temps, et par conséquent aussi les rapports rationnels, *respectus rationales*, des créatures au créateur, rapports qui n'ont pas besoin de l'existence

(1) Quodl. VIII, q. 1.

réelle des objets, mais que Dieu voit de toute éternité, en comparant les essences des créatures, à sa propre essence, en tant qu'elle est leur modèle : « non tamen sic quòd proptereà hujus modi *respectus rationales* sint in Deo, quià creaturæ secundùm *respectus reales* habitudinem habent ad Deum, ut proptereà Deus e converso respectus rationales habeat ad creaturas,... imò quia isti respectus Deo conveniunt ab æterno, conveniunt ei ex consideratione intellectus comparantis essentiam suam ad essentias creaturarum, ut imitabilem ab illis, ut ideæ potius sint ratio, quòd essentiæ creaturæ sint essentiæ quædam, quàm e converso (1). » Serait-ce la lecture superficielle de ce passage qui aurait égaré le judicieux Tennemann? Est-il possible cependant de peindre en termes plus forts l'immensité et l'indépendance absolue de l'intelligence divine? Tout se passe ici sans témoin, dans le silence auguste de l'éternité.

Non-seulement le docteur solennel rejette pour son compte l'existence séparée de prétendus universaux, qui ne se trouveraient ni dans les objets particuliers, ni dans l'intelligence soit divine soit humaine, mais il la rejette pour le compte de Platon ;

(1) Quodl. VIII, q. 1.

il soutient qu'Aristote a dénaturé la pensée de son maître, et que ses raisonnements, quelque justes qu'ils puissent être, ne prouvent absolument rien contre Platon : « Aristoteles multùm nititur contrariari Platoni, imponendo ei quòd universale posuerit separatum a particulari, quasi extrà mentis notitiam ; sic enim non esset universale, sed singulare : in re enim nihil existit nisi singulare ens, nec esset principium cognoscendi id cujus est, secundùm quòd benè procedunt rationes Aristotelis. Sed Plato non sic posuit universale separatum a re cujus est, sed solùm in mentis notitiâ, ubi veram rationem universalis habet, non particularis.... Et nihil omninò concludunt rationes Aristotelis contrà Platonem, ut patet inspicienti eas et prædicta pertractanti (1). » St. Augustin, en soutenant que Platon n'a point placé les idées en dehors de l'intelligence divine, s'est montré plus judicieux interprète de Platon qu'Aristote (2).

Henri de Gand dit encore dans un autre endroit : « Platon avait sur le premier être des sentiments plus justes et plus conformes au christianisme qu'Aristote. S'il appelle Dieux les créatures intel-

(1) Quodl. IX, q. 15.
(2) S. art, I, q. 1.

ligentes les plus parfaites, ce n'est qu'une métaphore qui peut se justifier par l'exemple même de la bible [1]. »

Comme St. Augustin, Henri de Gand incline à penser qu'Aristote voulait cacher aux yeux du vulgaire, sous une opposition apparente, *la divine doctrine* de son maître, et qu'en réalité il partageait son opinion relativement à l'existence d'un principe supérieur de la vérité [2].

Sur l'origine des idées, notre docteur propose une alliance formelle entre Platon et Aristote. Il fait entendre qu'au fond ces deux philosophes pouvaient bien s'accorder, mais que dans la manière ordinaire de les interpréter, l'opinion d'Aristote reconnait trop d'influence aux choses particulières, que Platon de son côté semble sacrifier aux universaux ; tandis que la formation de nos connaissances n'exige pas moins l'action d'un objet particulier que la présence de l'universel dans l'esprit. Il faut donc, conclut Henri de Gand, joindre ensemble l'opinion de Platon et celle d'Aristote : « Dictum ergò utriusque et Platonis et Aristotelis conjungendum est [3]. »

En s'élevant contre la réminiscence de Platon,

(1) S. art. XXV, q. 4.
(2) S. art. I, q. 2.
(3) S. art. 1, q. 4.

Henri de Gand n'en découvre pas moins, dans cette erreur du plus beau génie de l'antiquité, le soupçon d'une vérité très-profonde, comme un habile et savant critique en a fait la remarque avant nous (1). Platon sentit que l'âme n'est point ici-bas dans son état naturel, et qu'elle a dû puiser tout ce qu'elle renferme de grand et de sublime à une source plus pure que le monde actuel : *il rêva l'état d'innocence :* « Plato videns quòd anima quantùm est de se, nisi esset corpore obumbrata, perfectè nata est illustrari, benè vidit quòd status iste quem modò habet in corpore, quodammodò est ei præternaturalis, et ideò posuit animam alium statum habuisse, præter istum quem modò habet in corpore, sibi magis naturalem, *et somniavit statum innocentiæ,* ubi anima erat in corpore non subdito peccatis, quod non corrumpitur, nec aggravat animam, et ideò non impedit a perfectâ illustratione lucis divinæ (2). »

Ces vues de Henri de Gand sur l'histoire de la philosophie, cette pénétration qui ouvre la lettre d'une doctrine pour en dégager l'esprit, cette indépendance et en même temps cette impartialité qu'il porte dans ses jugements sur les deux chefs

(1) M. Bordas-Demoulin, article *Phédon*, dans le dict. de la conversation et de la lecture, 86e livraison, p. 302.

(2) S. art. 1, q. 4.

de la philosophie ancienne, dénotent un penseur original et un esprit d'une trempe peu commune. Son platonisme est une conviction aussi ferme qu'éclairée (1).

(1) Vitalis Zuccolius, le commentateur de Henri, est aussi un platonicien; il parle de ses commentaires sur le Timée et le Parménide. Ce n'était pas un servite; le platonisme de Henri explique son dévouement.

§. V.

DES FACULTÉS DE L'AME EN GÉNÉRAL ; DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS ; RAPPORTS PARTICULIERS DE L'ENTENDEMENT ET DE LA VOLONTÉ.

Les deux puissances les plus générales de l'âme sont celles qui correspondent aux premières raisons formelles des choses, le vrai et le bon ; le vrai est l'objet de l'*entendement*, le bon celui de *la volonté*. Cette distinction pourtant n'a rien d'absolu, car on peut dire aussi que l'objet de la volonté est la vérité pratique, comme la volonté elle-même est une sorte d'*entendement pratique* (1). A la volonté appartiennent l'*appétit concupiscible* et l'*appétit irascible*. De même l'*entendement spéculatif*, d'après une distinction célèbre, se divise en *actif* et *passif* : « Similiter distinctione famosâ distinguitur speculativus in agentem et possibilem (2). » Mais la formation des connaissances exige encore, ainsi que nous l'avons exposé plus haut, que l'imagination, la mémoire et les sens entrent en exercice. Il importe d'examiner si toutes ces facultés appartiennent en propre à l'âme

(1) S. art. LVIII, q. 2.
(2) S. Ibid.

ou si elles diffèrent en nature, et si Henri de Gand adoptait l'opinion de plusieurs âmes distinctes, que l'on prête ordinairement aux scolastiques. Nous allons voir combien il s'écarte de ce sentiment.

Il déclare d'abord que l'entendement actif et l'entendement passif ne sont pas deux entendements; ils ne sont deux que par la diversité de leurs opérations[1]. L'intellect actif n'est point un accident: car, selon l'expression de Henri, *il fait partie de l'image de l'homme*, c'est-à-dire de l'image de Dieu en nous ou de notre nature essentielle et primitive[2]. L'imagination ne fait pas moins partie de la substance de l'âme que l'intellect actif et passif. « Est actus intellectus agentis existentis in eâdem substantiâ animæ cum possibili intellectu, et cum potentiâ phantasticâ[3]. » Ces trois puissances sont entre elles comme la lumière, la couleur et la vue. « Et est agens sicut lux materialis; phantasma, sicut color sensibilis; intellectio, sicut visio[4]. » Cependant notre auteur accorde avec St. Augustin l'imagination aux animaux[5].

(1) S. art. LVIII, ad finem.
(2) Quodl. XIII, q. 8.
(3) Quodl. VIII, q. 13.
(4) S. art. LVIII, q. 2. Cette comparaison est développée fort au long.
(5) Quodl. IV, q. 7.

Rien de plus arrêté dans l'esprit de Henri de Gand que l'unité et l'indivisibilité de l'âme, malgré le nombre et la diversité de ses opérations : « anima in se considerata, essentia sive substantia est..... Considerata verò secundùm diversa esse per diversas determinationes et operationes, dicitur potentiæ diversæ.... Et hoc est quod dicitur in libro de spiritu et animâ. Anima est spiritus intellectualis, sed secundùm officium sui operis variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dùm vegetat, spiritus dùm contemplatur, sensus dùm sentit, animus dùm sapit, dùm intelligit mens, dùm recordatur memoria, dùm consentit voluntas, dùm discernit ratio. Ista non differunt in substantiâ, quemadmodùm in nominibus, quoniam proprietates sunt diversæ, sed essentia una. Has potentias habet, antequàm corpori misceatur (1). »

Ce pasage nous montre encore que le docteur solennel attribue à un seul et même principe les fonctions intellectuelles et les fonctions vitales. Regardant avec Aristote l'âme comme *l'acte parfait et la forme du corps* (2), il la fait présider à la vie physiologique, à la production ou au moins à la

(1) Quodl. III, q. 14.
(2) Quodl. ibid.

détermination des organes, et rappelle jusque dans ses expressions la doctrine de l'animisme de Stahl. « Cum anima dicitur actus corporis organici, non intelligitur quòd perfectio organorum sit in corpore antè animæ adventum, sed quòd ipsa adveniens et inveniens materiam dispositam, *causat in eâ organa sua, ad minùs ea determinando* (1). » Mais l'âme n'est point divisée entre les organes. « Elle est tout entière dans tout le corps, et tout entière dans chaque partie du corps. Les yeux, les oreilles, sont des organes où réside la substance de l'âme, comme puissance de voir, d'entendre. Mais elle ne se localise dans aucun. Per totum corpus anima, non locali diffusione, sed quâdam vitali intentione porrigitur. (2) »

Cette doctrine, qui confond les limites des sciences philosophiques et physiologiques, ne se trouve point accidentellement sous la plume de Henri de Gand; elle se rattache par des liens étroits, à son opinion sur l'union de l'âme et du corps.

Bossuet, dans son *Introduction à la philosophie*, résume ainsi sa pensée sur ce sujet: « on peut dire que le corps est un instrument dont l'âme se sert

(1) Quodl. VII, q. 17.
(2) Quodl. III, q. 14.

à sa volonté, et c'est pourquoi Platon définissait l'homme en cette sorte : l'homme, dit-il, est une âme se servant du corps (1). »

Dans l'opinion de Henri de Gand, au contraire, *l'âme n'est pas moins faite pour le corps que le corps pour l'âme.* Il repousse la définition platonicienne que suivait Bossuet ; il veut que *le corps fasse partie de la substance de l'âme ;* et c'est pourquoi il nie que l'acte de la pensée soit la forme ou l'essence même de l'âme : « tunc enim non esset homo, nisi anima utens in actibus suis corpore, et non esset corpus de substantiâ hominis.... Homo autem est compositum ex animâ et corpore, et iste homo ex istâ animâ et isto corpore (2). » Cette composition intime est tellement essentielle à la nature humaine, que Dieu même ne peut pas faire que l'âme soit la seule forme ou essence de l'homme, parce que Dieu, en raison de sa perfection, ne peut pas une chose contradictoire (3). L'homme consiste dans l'union substantielle de deux formes ou natures, l'une qui est le produit de la génération naturelle, l'autre, l'âme raisonnable, que Dieu crée et répand dans

(1) Introd. à la phil. chap. III, 20. Une intelligence servie par des organes, comme s'exprime M. de Bonald.

(2) Quodl. IX, q. 14.

(3) Quodl. XII, q. 10.

le corps[1]. Henri de Gand détermine ainsi leurs rapports : « Et sic illæ formæ duæ in constituendo supposito rationem unius formæ habent, et unum suppositum in unico esse subsistentiæ constituunt, et ambæ, ut formæ, sunt dantes esse, æquè immediatè perficiunt materiam et ipsi inhærent, ut neutra earum, in quantùm forma est, adveniat composito jàm in aliquo esse constituto, ut etiam neque inter se constituant aliquam compositam formam, licet illa, quæ est naturalis, ut est dispositio ad animam, immediatiùs adhæreat materiæ[2]. » C'est encore dans le même sens que notre docteur dit que l'âme jointe au corps est plus parfaite que sans lui ; et que l'âme, existant séparée du corps après la mort, sera moins parfaite que quand elle aura repris son corps glorieux, resumpto corpore glorioso[3].

Sur une matière aussi épineuse, « Henri, dit Tiedemann, pose cette question. Une chose subsistant en soi, une substance, se laisse-t-elle unir à une autre, comme il est admis que la forme s'unit à la matière? On a objecté qu'une telle union serait précisément celle de l'accident avec la substance, et contredirait ainsi la notion de substance. Henri

(1) Quodl. IV, q. 13.
(2) Quodl. ibid.
(3) Quodl. VII, q. 13.

avoue que la raison trouve une extrême difficulté à approuver une conception de ce genre; mais que cela n'en a pas moins sa vérité dans l'expérience, qui apprend que l'esprit vit, d'une subsistance propre, en union avec le corps, comme la forme avec la matière [1]. »

Il faut convenir en effet que le texte rapporté plus haut ne lève pas toutes les difficultés de cette union mystérieuse.

Les sentiments du docteur solennel sur les rapports de l'âme et du corps nous expliquent pourquoi il ne pouvait adopter sans réserve la théorie platonicienne des idées, pourquoi il établit la nécessité de l'image pour la connaissance, pourquoi enfin, selon lui, les choses purement immatérielles, ne peuvent être pensées, dans la vie présente, que par une illumination particulière de Dieu. Il y a plutôt lieu de s'étonner alors des concessions qu'il fait au système contraire, en disant que l'esprit peut, dans certains cas, penser les objets sans espèce ou image, et que telle sera sa condition dans l'autre vie [2].

On comprendra aussi comment les critiques suivantes de Tiedemann demeurent sans portée, et

(1) Tiedemann, T. IV, p. 570. — Henric. Gandavens. quodl. III, q. 15.
(2) Quodl. V, q. 14 et passim.

témoignent seulement que cet historien n'a pas pénétré assez avant dans la pensée du docteur solennel. Après avoir rappelé assez superficiellement la théorie commune de la scolastique, Tiedemann continue en ces termes :

« On s'aperçoit au premier coup-d'œil combien il y a ici de pensées fausscs et grossières. Non-seulement Henri ne les écarte pas, mais il les augmente encore par de nouvelles absurdités. Les images ne sont nécessaires à la pensée, que lorsque les objets ne sont pas présents et incorporés à l'esprit. Ainsi la présence intérieure de l'objet est suffisante à la pensée, c'est-à-dire qu'il y a des choses qui peuvent être conçues sans aucune idée et par elles-mêmes (1). Comment on doit se les représenter, cela n'est indiqué nulle part. Dans notre langage, il vaudrait tout autant dire, qu'il y a des choses que l'esprit peut concevoir, sans en avoir acquis aucune idée par la réflexion, que l'esprit se connait lui et ses actes non par un retour sur lui-même, mais par une vue immédiate. Il est inutile de prouver combien cela est absurde (2). »

Henri de Gand mit un soin particulier à combattre une erreur capitale d'Aristote, relativement à la nature de l'intellect passif, qui, dans la doctrine

(1) H. G. Q. IV, q. 7.
(2) Tied. ibid, p. 575.

péripatéticienne, n'appartiendrait pas en propre aux individus et serait le même pour tous les hommes. Henri aperçut les conséquences funestes d'un système aussi voisin du panthéisme; il soutient que l'intelligence est diverse dans les divers individus, que la raison est à-la-fois personnelle et générale (1). « Si Aristote semble favorable à l'opinion contraire, quoique ses sentiments à cet égard ne soient pas suffisamment arrêtés, il faut rejeter tout-à-fait les principes d'Aristote (2). »

C'est pour cette raison que Henri, tout en conservant la dénomination d'intellect passif ou possible, *intellectus possibilis*, refuse de ravir toute activité au sujet principal de la connaissance. Il vit très-bien que supposer l'entendement une pure passivité, c'est réellement détruire l'homme comme être intelligent. Sans doute, l'activité pure et absolue ne réside qu'en Dieu, et l'opération, dans toute créature, diffère en quelque manière de l'agent (3). Mais néanmoins toute opération de l'âme suppose quelque chose d'actif (4). Notre docteur étend ce principe jusqu'à la sensation, ainsi que l'observe très-bien Tennemann.

(1) Quodl. IV, q. 21.
(2) Quodl. IX, q. 14. Tout ce quodlibetum est dirigé contre Aristote.
(3) Quodl. XV, q. 8.
(4) Quodl. XI, q. 5.

« Dans la phsychologie, dit-il, Henri a rectifié quelques opinions dominantes, et fait preuve de sagacité et d'un esprit observateur et lumineux. C'est ainsi qu'il remarque que dans la sensation et dans la pensée il n'y a pas seulement passivité, mais encore activité. Par rapport à la sensation, il s'appuie en partie sur la maxime générale, que dans tous les changements naturels l'objet passif n'est pas seulement passif, mais qu'il devient en même temps actif par la réaction, en partie sur d'excellentes observations. On ne peut voir ni entendre, si le sens et la faculté sensitive ne sont pas dirigés particulièrement sur un objet par l'impression qu'ils en reçoivent : celui qui dort avec les yeux ouverts, reçoit des impressions de la lumière, puisque cette clarté à un degré plus élevé l'éveillerait; cependant il n'a pas encore le sentiment de la lumière, et ne l'acquiert qu'à son réveil. Ainsi, pour qu'une sensation soit produite par un objet, deux choses sont nécessaires : d'abord une transmutation dans le sujet qui sent, ce qui constitue la passivité; ensuite la direction de la faculté sensitive, qui est l'activité (1). »

Quant à l'entendement passif, il mérite son nom, en ce sens qu'il a besoin d'un moteur étranger pour

(1) Tennemann, T. VIII, p. 685. — Tiedemann, T. IV, p. 573. — Henr. Gandav. Quodl. II, q. 6.

entrer en exercice ; mais une fois cette impulsion reçue, il a son action propre : « in se ipse intellectus possibilis est forma quædam, et post receptionem... aliqua actio ei competere potest (1). » En effet dès qu'il a été *informé par l'espèce intelligible*, il se replie sur lui-même, et précise l'objet de la connaissance par la formation de la parole intérieure, *notitiâ declarativâ quæ dicitur verbum* (2).

Henri de Gand rejette encore l'opinion contraire, par la raison que l'on ne peut nécessiter l'entendement, sans nécessiter en même temps la volonté : « Hæc est opinio illorum qui volunt necessitare intellectum in intelligendo, et per consequens voluntatem in volendo, ut intellectus possibilis nihil omninò agat ad hoc quòd perfectè intelligat, sed solummodò patiatur, ut motus ab objecto secundùm quod accidit, necessariò in se recipiat notitiam quam proponendo voluntati ad volendum quod sibi proponit, eam necessitet ; sed non est ità (3). »

Notre auteur semble accorder ici implicitement que la volonté suit toujours les décisions de l'entendement. Nous le voyons cependant professer l'opinion contraire dans ses quodlibeta. Conformément

(1) S. art. LVIII, q. 2.
(2) S. ibid.
(3) S. ibid.

au principe que toute opération de l'âme suppose quelque activité, on doit reconnaître que la volonté se détermine elle-même[1]. Cependant notre auteur n'a garde de faire de la volonté une puissance aveugle, en brisant tout lien entre elle et l'entendement. Il déclare en termes formels qu'il n'existe jamais aucune acte de volonté, sans quelque pensée[2].

On avait agité la question, *si la volonté peut choisir un bien moindre, en présence d'un bien plus considérable aperçu par l'entendement?* La plupart répondaient négativement, par la raison qu'un bien moindre en comparaison d'un bien plus grand est un mal, et que la volonté a naturellement pour objet le bien. « Henri se déclara pour l'affirmative. Deux hommes ayant les mêmes sentiments, se ressemblant parfaitement et pour le corps et pour l'âme, à la vue d'une belle femme, peuvent prendre une résolution diamétralement opposée, l'un se laissant aller à des idées de plaisir, l'autre voulant conserver sa chasteté. La détermination de la volonté ne peut pas être dirigée ici par les considérations de l'entendement, puisque tous deux pensent de

(1) Quodl. XI, q. 6. L'auteur avait déjà traité la question, quodl. I, q. 16. A en croire le commentateur, il y serait revenu l'année suivante pour répondre aux objections que sa doctrine avait soulevées.

(2) Quodl. X, q. 10.

même, mais elle doit appartenir à la volonté, en toute indépendance de la raison. Par conséquent la volonté doit, malgré la décision contraire de la raison, pouvoir préférer un bien moindre. La soumission entière de la volonté à l'entendement aboutirait à l'anéantissement de la liberté[1]. »

Tennemann et Tiedemann se montrent peu satisfaits de la conclusion de Henri, et il faut convenir que son cas de deux hommes parfaitement semblables est tout-à-fait imaginaire. Mais qu'auraient-ils dit, si Henri de Gand eut ainsi posé la question : le même homme pourrait-il prendre une résolution différente de celle qu'il a prise, en le supposant dans les mêmes circonstances et la même situation d'esprit? C'est au fond l'exemple de Henri de Gand ; car deux hommes qui se ressemblent parfaitement ont bien l'air en effet d'être le même homme. Mais à cette question ainsi posée, quel partisan du libre arbitre oserait répondre négativement ?

(1) Tennemann, T. VIII, p. 686. — Tiedemann, T. IV, p. 577. — Henr. Gand. Quodl. I, q. 16. — Tiedemann est en général plus obscur dans son exposition de la doctrine de Henri de Gand.

§. VI.

DE DIEU ET DE LA CRÉATION.

L'existence de Dieu est, pour Henri de Gand, une de ces vérités premières, qui n'attendent point, pour briller aux regards de l'homme, les clartés de la démonstration scientifique. Dieu est : la nature elle-même nous l'enseigne, toutes les créatures le proclament, et l'autorité des saints livres ne permet pas d'en douter [1]. Ce n'est qu'après avoir développé ces différentes propositions, que le docteur solennel arrive à examiner *si l'existence de Dieu peut être l'objet de la science.*

Cette proposition, Dieu est, n'est point naturellement d'une évidence immédiate, comme celle-ci, la vérité est plus grande que le tout. Il faut une lumière spéciale, ou des recherches longues et profondes à l'aide de la raison, pour l'établir démonstrativement. De là vient, comme le remarque très-bien Avicenne, que l'idée de Dieu n'est point le sujet propre des

(1) S. art. XXI, q. 1.

sciences philosophiques, comme de la théologie, et qu'elle est au contraire le couronnement de leurs recherches (1). L'être infini est essentiellement incompréhensible, il n'y a aucune proportion entre un objet infini et la nature finie de toute intelligence créée (2).

Mais cette incompréhensibilité suprême fait elle-même partie de la science de Dieu. D'ailleurs, on peut toujours prouver la proposition, Dieu est, quand bien même on ne pourrait pénétrer dans les entrailles de sa mystérieuse existence (3). Et toutefois, cela suffit pour s'élever jusqu'à lui : car l'être est l'attribut essentiel de Dieu, *sua quidditas*.

C'est quelque chose, continue Henri de Gand, de connaître ce que Dieu n'est pas; mais la connaissance que nous avons du premier être serait-elle toute négative? Cela ne peut être; car alors il faudrait dire aussi que nous ne pouvons aimer Dieu en aucune manière, puisque l'affection ne saurait s'attacher à un objet absolument inconnu. « Ce qui prouve d'ailleurs la possibilité d'une connaissance positive de Dieu, c'est le désir naturel de connaître la vérité, désir que rien n'est capable d'apaiser, si ce n'est la possession parfaite de la

(1) S. art. XXII, q. 2.
(2) Quodl. IV, q. 9.
(3) S. art. XXII, q. 1.

vérité première. Il est donc incontestable que la nature et l'essence de Dieu peut être comnue par l'homme non-seulement dans la vie future, mais encore dans la vie présente. Monstrat autem possibilitatem cognoscendi ipsum desiderium naturale sciendi verum, quod cessare non potest quousquè deveniat in cognitionem perfectam primi veri..... Absolutè igitur concedendum quòd quidditas Dei et essentia ab homine est cognoscibilis, non solùm in futuro, sed et in præsenti (1). »

Comment notre philosophe conciliait-il cette possibilité de connaître la nature de Dieu dans la vie présente, avec la doctrine qui veut que l'esprit de l'homme ne puisse penser les choses purement immatérielles? C'est bien là une preuve que si Henri de Gand emploie quelquefois le langage de la théorie vulgaire, il le fait sans conviction et par une sorte d'habitude.

A la suite de ces considérations, Henri de Gand expose quelques preuves directes de l'existence de Dieu. Il en est deux qui méritent d'être signalées.

Et d'abord, l'homme s'inquièterait-il de l'existence de Dieu, si l'être infini lui-même n'avait déposé dans l'intelligence humaine un sentiment

(1) S. art. XXIV, q. 1.

et une idée dont il est l'objet? Il faut, pour rechercher si Dieu est, en avoir déjà une notion plus ou moins claire, une idée innée et non acquise, *prœcognitio*. Autrement, continue Henri, ce serait comme si l'on se mettait à la poursuite d'un esclave fugitif, sans posséder son signalement en aucune manière; car il est bien certain alors, que même en le rencontrant, on ne pourrait le reconnaître (1). Argument qui respire un esprit tout platonicien.

La seconde preuve, à laquelle il ne manque que des développements, représente l'existence de Dieu comme inséparable pour l'esprit, de la véritable notion de Dieu. Comme être absolu, on ne peut en avoir l'idée, sans penser en même temps son existence; de sorte qu'à l'égard de Dieu, la question de la non-existence ne peut pas même être posée. Ceux qui doutent de l'existence de Dieu, n'ont pas l'idée de Dieu. « Non contingit cogitare Deum, non cogitando Deum esse, quia talis cogitatio sequitur naturam rei, et consistit veritas talis cogitationis in adæquatione quâdam rei et intellectus (2). » Il nous semble qu'un aperçu aussi profond mériterait d'être rappelé, dans l'histoire des preuves de l'existence de Dieu,

(1) S. art. XXII, q. 1.
(2) S. art. XXII, q. 3.

à côté de la célèbre démonstration de St. Anselme. Il prouve certainement un sens métaphysique plus élevé que les objections de St. Thomas contre cette même démonstration de St. Anselme, que le docteur angélique ne sut pas comprendre [1].

Nous ne ferons qu'indiquer les articles de la somme qui traitent de l'unité, de la simplicité et de la composition par rapport à Dieu, ainsi que de sa vie et de son immutabilité [2]. Henri de Gand examine ensuite l'éternité de Dieu, et il développe avec une grande profondeur cette pensée, que l'être pur et parfait, ne pouvant recevoir aucune augmentation ni changement, jouit par là même de la vraie vie et d'une vie essentiellement éternelle. Au contraire, tout ce qui change et connait la succession, ne vit pas véritablement; car tout changement est une espèce de mort, *omnis variatio quædam mors est.* Tout changement s'opère dans le temps. Il en résulte, poursuit notre auteur, que quand bien même le monde, suivant les anciens philosophes, aurait toujours été, comme il est le théâtre du changement, on ne pourrait pas dire encore qu'il est *éternel,* mais seulement *temporel,* et il resterait encore vrai que

(1) D. Thomæ summ. P. I, q. II, art. I. — Voir sur S. Anselme l'*Appendice à la* 3e *Partie.*

(2) S. art. XXV-XXX.

l'éternité absolue ne convient qu'à Dieu[1]. Dire avec Aristote que le *temps* et le *changement* sont *éternels*, c'est allier des termes contradictoires. Le reste de la deuxième partie de la somme est consacré à parcourir en détail les autres attributs de Dieu, sa vérité, son intelligence, son activité, sa bonté, son infinité, sa volonté, son amour, sa béatitude, etc.[2].

Nous remarquerons une pensée aussi juste qu'ingénieuse sur la toute-puissance divine, dans le quodlibetum où Henri de Gand examine *si Dieu peut faire ce qui est impossible.* « Non est verum dicere de impossibili simpliciter, quòd Deus non potest illud facere, quia non potest fieri, sed potiùs non potest fieri, quia Deus non potest facere[3]. » Ainsi cette limitation de la toute-puissance n'est point imposée à Dieu par une espèce de *fatum*, d'impossibilité extérieure à lui; mais elle découle de la nature divine elle-même.

Peut-on concevoir une créature tellement parfaite qu'il n'y en ait plus aucune possible entre elle et Dieu, ou au contraire, peut-on toujours concevoir des créatures de plus en plus parfaites, sans rencontrer aucun terme où s'arrêter? C'est demander en

(1) S. art. XXXI, q. I.
(2) S. art. XXXIV-LII.
(3) Quodl. VIII, q. 3.

d'autres termes si le nombre des créatures peut être infini : après une discussion savante, Henri de Gand n'ose se prononcer ni pour ni contre[1].

En Dieu, l'essence et l'être se confondent ; tout est substantiel ; les idées de Dieu sont le modèle et le principe de toutes les existences, ainsi que la source et la mesure de la science humaine : c'est ce que nous avons eu déjà l'occasion d'exposer d'après Henri de Gand.

On a pu voir aussi que notre philosophe savait mettre, entre le créateur et les créatures, la distance infinie qui leur convient. Henri de Gand insiste fréquemment sur la liberté de Dieu soit en elle-même, soit dans ses rapports avec la création.

La volonté de Dieu est libre, et on doit aussi reconnaître en Dieu le libre arbitre, ou la faculté de choisir. Mais le libre arbitre de Dieu exclut toute délibération, c'est-à-dire toute condition de temps. De même, ce libre arbitre coexiste en Dieu avec une nécessité supérieure, qui n'est autre chose que la loi de la perfection. En effet, considérons les bienheureux mêmes dans le sein de Dieu : à la vue de ce bien, source et fin de tous les autres, il est impossible de supposer que la volonté, ou

(1) Quodl. VIII, q. 8.

l'activité même de la raison, ne s'attache pas spontanément, quoique librement, à ce bien suprême[1].

Le docteur solennel comprit combien la théologie d'Aristote s'éloignait de ces principes, et rabaissait la perfection propre et la haute indépendance de Dieu; il la repousse au nom de la foi et au nom de la raison : « Fidei veritas.... cui concordat omnis recta ratio, tenet quòd unum est primum principium omnium, a quo omnia habent esse, non necessitate naturæ, sed liberâ voluntate nulli necessitati annexâ, cujus solius est actio propria et immediata creaturam omnem de non esse in esse producere sine omni medio materiali, vel agente in hoc ei suffragante. Actio autem secundaria est creaturas quasdam mediantibus quibusdam gubernare, licet immediatè posset. E contrà autem ést opinio philosophi, quòd scilicet etsi a primo principio omnia alia habent esse effectivè, hoc est eis esse suum in gradu inferiori communicando, et hoc naturæ necessitate, non tamen aliquid de non esse absoluto in esse producendo, et quòd ejus operatio prima sit primum mobile movere et necessitate naturæ ei conjunctum esse, et determinatè, et mediante motu ejus omnia alia regere.... » Henri combat avec force cette opinion; il

(1) S. art. XLV, q. 3 et 4.

montre qu'elle fait dépendre la perfection de Dieu d'une circonstance extérieure à lui, et par conséquent qu'elle l'anéantit (1). Dans un autre endroit, le docteur solennel, tout en empruntant à Aristote ses preuves de l'existance de Dieu tirées du mouvement et des causes finales, s'élève énergiquement et avec une sorte d'indignation contre sa doctrine de la néccssité de la création. Dieu a créé volontairement: « mentitus etiàm fuisset philosophus, si dixisset quòd tale dictum simile esset figmento. Non est enim figmentum, sed recta ratio. Esset enim figmentum, si Deum agere diceremus non nisi necessitate naturæ, quia tunc sine ratione et ordine naturali esset dicere, Deum priùs cessâsse per infinitam æternitatem, et postmodùm operatum fuisse. Sed figmentum non est, sed recta ratio et ordo, ponere Deum ex præscientiâ et libero arbitrio agere universa, ut dictum est. Quùm enim Deus ex consilio sapientiæ infallibilis cuncta agit, sine ratione, etsi nobis occultâ, nihil agit. Undè quarè tunc mundum produxit, et non priùs vel posteriùs, ipse novit qui produxit, ut dicit Augustinus (2). »

Pour le docteur solennel, Dieu n'est plus l'être parfait, infini, se suffisant à lui-même, dès qu'il a

(1) S. art. XXV, q. 3.
(2) S. art. XXX, q. 4.

besoin, pour compléter son être, de l'existence des créatures; toute doctrine qui nécessite la création, lui semble détrôner Dieu. Aussi, comme il le dit quelque part, *les essences des choses*, dans l'intelligence divine, *sont indifférentes à être ou à n'être pas* (à l'état de créatures), et elles pouvaient rester éternellement au sein de l'être infini, sans qu'il en fût moins parfait ou moins heureux (1).

Mais si le docteur solennel réserve avec autorité les droits de Dieu, il n'est pas moins attentif à conserver la réalité de l'être des créatures : deux points fondamentaux, hors desquels on tombe inévitablement dans le panthéisme.

Déjà nous l'avons vu, malgré Aristote, reconnaître l'intelligence comme une partie de la substance de chaque individu humain. Il établit un autre principe, non moins contraire au panthéisme : *les raisons séminales* des choses ne sont pas seulement en Dieu, elles sont aussi dans la nature, où elles constituent la réalité des causes secondes (2). Ainsi notre auteur se garde de tout absorber dans l'action de Dieu; il reconnait, comme une cause réelle décrétée par la volonté divine, cette activité natu-

(1) Quodl. II, q. 1. Voyez encore sur la liberté de la création, quodl. VIII, q. 9. — Quodl. X, q. 7. 8 et 9. — Quodl. XI, q. 3.
(2) Quodl. IV, q. 14.

relle, cette *vis insita rebus* que Leibnitz découvrait jusque dans les moindres particules de la matière.

Le problème de l'*individuation*, de la cause qui fait que des êtres d'une même espèce ont cependant une vie à part et un caractère spécial, fut diversement résolu au moyen-âge. Mais aucun scolastique ne semble avoir compris clairement que ce problème au fond était le même que celui de la création, problème mystérieux et insoluble qui est le secret de Dieu. L'esprit humain peut et doit reconnaître la nécessité du *fait de la création*; mais toute explication de ce fait est évidemment impossible à une intelligence créée. Henri de Gand ne pouvait rencontrer une solution bien satisfaisante, dans un sujet où il méconnaissait les bornes de l'esprit humain. Quoiqu'il examine la question avec détail (1), nous nous contenterons d'indiquer brièvement le résultat de ses longues et obscures recherches.

Voici d'abord comment il définit l'individuation : « Illud autem quod hoc facit, est causa et ratio individuationis formæ, ut individuatio nihil aliud sit, quàm quòd forma, quæ de se simplex est et indivisibilis, per aliud plurificetur, et designetur in pluribus. »

(1) Quodl. V, q. 8.

Henri de Gand réfute ensuite quatre opinions sur le principe de l'individuation, que les uns plaçaient dans la forme, les autres dans les accidents, d'autres dans la matière, d'autres enfin dans la cause efficiente (*agens*). Selon notre docteur, on a eu tort de chercher un *principe positif de l'individuation ;* ce principe doit être *négatif.* Nous n'avons pas saisi bien clairement sa pensée, qu'il résume en ces termes :

« In formis creatis specificis, ut specificæ sunt, ratio individuationis ipsarum, quâ determinantur in suppositis, et quæ est ratio constitutiva suppositi, est negatio, quâ forma ipsa, quæ ex se est specifica in esse rationis, ut est terminus factionis, facta est indivisa omninò in supposito, et individualis et singularis privatione omnis divisibilitatis per se, et per accidens, et a quolibet alio divisa.... Quæ quidem negatio non est simplex, sed duplex, quia est removens ab intrà omnem plurificabilitatem et diversitatem, et ab extrà omnem identitatem [1]. »

Henri de Gand aurait aussi bien fait de nous dire qu'il y a des individus parce qu'il y a des individus. Mais s'il s'égare ici avec son siècle, n'oublions pas que sur d'autres sujets, il est riche de vérités qui n'appartiennent qu'à lui.

(1) Quodl. V, q. 8.

§. VII.

MORALE ET POLITIQUE. QUESTIONS DIVERSES. CONCLUSION.

La morale proprement dite occupe très-peu de place dans les écrits de Henri de Gand : il ne traite guère que des questions de discipline ecclésiastique et des cas de conscience. Nulle part il ne s'élève jusqu'au principe de la morale, pour en déduire les règles de la conduite humaine.

Nous trouvons cependant qu'il adopta la même doctrine que St. Thomas sur la nature du souverain bien et de la fin dernière de l'homme; comme le docteur angélique, il place ce but suprême de l'existence dans la contemplation de Dieu. « Homo autem ordinatur ad speculandum Deum, tanquàm ad ejus operationem optimam et perfectissimam circà optimum et perfectissimum speculabile, quia in tali operatione consistit ejus finalis beatitudo (1). » Mais ce principe, conçu et développé avec tant de vigueur par St. Thomas, n'est qu'indiqué dans Henri de Gand.

L'analyse de la volonté lui fournit également quel-

(1) S. art. XXIV, q. 1.

ques remarques sur la règle des mœurs; mais il n'en fait aucune application aux divers états de la vie. Il s'engage dans des distinctions tellement subtiles et multipliées, que ses conclusions se trouvent le plus souvent conditionnelles et incertaines.

Dans la question, *si le premier et le propre objet de la volonté est le bien sous la raison de bien absolument, ou sous la raison de convenance,* Henri semble établir que l'objet de la volonté est le bien absolu, et non pas un bien relatif, purement individuel. Mais ses divisions et ses subdivisions sans fin de l'absolu et du relatif, appliquées soit au bien soit à la convenance, engendrent une grande confusion : « bonum simpliciter dupliciter dicitur..... Similiter etiam bonum conveniens dupliciter dicitur. Uno modo de bono convenienti naturæ unius cujusque, per quod ipsa perficitur et salvatur in esse; de quo dicitur, quòd omnia bonum appetunt; alio modo dicitur bonum conveniens appetitui rationali. Cui potest dici aliquid conveniens in generali vel in speciali, et vel ut finis vel ut existens ad finem ordinabile, et hoc vel ut conveniens appetenti tantùm, vel ut conveniens appetenti et fini simul [1]. »

La moralité d'une action, au jugement du docteur

(1) Quodl. XIII, q. 9.

solennel, n'est pas attachée absolument à l'action elle-même, mais avant tout à l'intention droite de l'agent, laquelle est à-la-fois le résultat du libre arbitre de l'homme et de la grâce de Dieu. Le même acte, de légitime peut devenir criminel, sans autre changement que celui des dispositions intérieures. Henri de Gand s'élève avec force contre ces vertus de parade, qui n'ont que le masque et la couleur de la vertu, recouvrant une corruption profonde. Malheureusement il est difficile de le suivre, lorsqu'il entre dans l'examen des *cinq espèces de biens* qu'il reconnaît par rapport aux actions[1].

Les opinions de Henri de Gand relatives au gouvernement de l'église, à la dîme, à la coutume du duel, ont été exposées dans la partie biographique de ces Recherches, parce qu'elles caractérisent le genre d'influence qu'il exerça sur son époque. Nous pouvons rappeler au même titre ce qu'il dit des indulgences. Il pose la question en termes assez vifs : *Utrùm indulgentiæ prælatorum tantùm valeant quantùm sonant*[2], c'est-à-dire : les indulgences ont-elles un effet général et nécessaire, exprimé par la parole du prélat qui les accorde, indépen-

(1) Quodl. XIII, q. 10.
(2) Quodl. XV, q. 14.

damment des dispositions intérieures des personnes qui les reçoivent ?

Henri de Gand montre d'abord qu'il sait embrasser le sujet des indulgences dans toute son étendue : « quæstionem istam de indulgentiis, quantùm valent, præcedunt aliæ duæ, scilicet an valeant, et quid valeant, et ante omnes has prima est quæstio de indulgentiâ quid sit, et sic in istâ materiâ oportet videre ante omnia descriptionem indulgentiæ talem, ut ex membrorum ejus declaratione patere possit veritas eorum quæ circà illam sentienda sunt, et si qua sunt dubia, et contraria omnia solvantur (1). » Il définit l'indulgence *une rémission de la peine temporelle due aux péchés actuels des vrais pénitents.* « Indulgentia autem est remissio pœnæ temporalis debitæ peccatis actualibus pœnitentium. » Après avoir expliqué chacun des termes de cette définition, notre docteur examine quelle est la valeur et l'effet des indulgences. Tirent-elles uniquement leur vertu de la parole du prélat, sans aucun autre motif ou condition que son bon plaisir? *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* (2). Ce serait aller contre la raison, *contrà rationem*. Il n'y aurait

(1) Quodl. XV, q. 14.

(2) Henri de Gand cite ce vers de Juvénal sans en indiquer la source.

plus alors dispensation, mais dissipation des indulgences. Cette vertu est-elle attachée au seul mérite des fidèles? Ce serait aller au-delà de la raison, *præter rationem*, et méconnaître la nature des indulgences. Le premier sentiment accorde trop aux prélats, le second leur accorde trop peu : il faut tenir une opinion moyenne, qui considère en même temps l'effet de la parole des prélats et la nécessité d'une purification intérieure dans le pénitent. « Primum dictum, ut videtur, nimis extendit potestatem prælatorum in conferendis indulgentiis; secundum verò illam nimis attenuat. Et sic dico quòd non conferuntur donatione nec redditione, sed dispensatione, quæ mediam viam tenet.... Dispensatio respicit voluntatem in dispensante, et dignum congruitatis in eo cui fit dispensatio; *aliter enim non esset dispensatio, sed dissipatio* (1). »

Nous retrouvons dans cette solution le bon sens, la haute raison, l'esprit modéré et conciliant du docteur solennel.

La noblesse de ses sentiments éclate dans la manière dont il flétrit ces vils flatteurs, qui s'insinuent auprès des princes et des prélats, en chatouillant en eux l'orgueil de la puissance. Le flatteur est un

(1) Quodl. XV, q. 14.

mercenaire; il tourne, si son intérêt change. Il est indigne d'un homme de bien de lui prêter l'oreille. L'homme de bien ne voudra jamais que les éloges soient au-dessus de son mérite, il préfère souvent qu'ils restent au-dessous : « boni enim viri nolunt æstimari ultrà id quod sunt, et frequenter volunt æstimari minùs quàm sint [1]. »

La politique, pas plus que la morale, n'attira l'attention spéciale de Henri de Gand. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de rallier ici quelques aperçus.

En politique, comme en métaphysique, le docteur solennel se place entre Platon et Aristote, justifiant Platon par le sens profond de sa doctrine, reconnaissant le génie plus pratique d'Aristote, et cherchant à faire son profit de tout ce qu'il y a de juste et de vrai dans les opinions de ces grands hommes.

La communauté, poussée jusqu'à l'extinction des sentiments naturels les plus légitimes, voilà, selon notre docteur, le principe politique de Platon, au moins dans sa république; la propriété, l'individualité, poussée jusqu'à l'égoïsme, voilà le principe d'Aristote. Néanmoins Henri de Gand explique et défend la doctrine platonicienne, même sur la commu-

(1) Quodl. XV, q. 15.

nauté des femmes, entendue dans le sens élevé d'une affection pure et fraternelle : le seul tort de Platon fut d'avoir eu de la nature humaine une idée trop parfaite. Rien de plus beau en effet que cette affection universelle qui ferait de l'état une seule et même famille. Mais la corruption humaine ne comporte pas de pareilles institutions. Là encore Platon *rêva l'état d'innocence*, et fit des lois dont la terre n'est pas digne : « dispositio enim illa, quam Socrates statuit, statum naturæ humanæ in homine excedit,... et verè impugnandus esset Socrates, si ad illum statum aspiciendo dictum suum firmasset... Communio enim illa, quam posuit in uxoribus, et in omnibus, et in filiis, et rebus aliis naturæ, secundùm statum istum, non est possibilis secundùm amicitiam naturalis affectionis, nisi in communione corporali omnis possessionis. Non enim potest esse ut homo exhibeat diligentiam custodiæ uxori alienæ, sicut suæ, nisi cum ipsâ solitarius conversetur quandoquè sine reprehensione, sicut cum suâ. Et hoc non patitur humana fragilitas, nisi carnaliter quamlibet pro tempore cognoscere liceat, sicut et suam. BENÈ TAMEN PATERETUR CUM GRATIÆ ADJUTORIO (1). »

Lequel a donc raison de Platon (Socrate) ou d'Aristote? Le premier a raison, si l'on considère la

(1) Quodl. IV, q. 20.

force primitive de la nature humaine; le second, si l'on s'arrête à sa corruption seule. Mais la politique chrétienne ne saurait être ni la politique de Platon, ni la politique d'Aristote. Elle ne peut être la politique de Platon, parce qu'elle a un sentiment trop vif de l'imperfection et des misères de l'homme déchu; elle ne doit pas non plus s'enfermer dans l'étroit horizon d'Aristote; car le christianisme a pour mission de régénérer l'homme et de le rendre à son premier état de perfection. Le progrès vers la plus grande réalisation possible de la communauté, non par des institutions extérieures et coercitives, mais par le libre mouvement de la charité, telle est la loi de la politique chrétienne : « et sic aspiciendo ad illa, quæ debent statui in rebus humanis modo humano *proportionaliter naturæ humanæ destitutæ,* meliùs locutus est Aristoteles, et benè reprobavit statuta Socratis. Aspiciendo verò ad statuenda in rebus humanis modo superhumano *proportionaliter naturæ institutæ,* et maximè gratiâ adjutæ, meliùs locutus est Socrates. Et nihil valet quidquid inducit contrà eum Aristoteles, quia totum secundùm alium statum hominis procedit, quàm Socrates intendit.... Neutra tamen est melior homini in statu naturæ per gratiam reparatæ, quantùm ad totum populum christianum, aut quantùm ad communitates civita-

tum. Imò expedit dispositio media, partim communicans cum dispositione Aristotelis, quoad proprietatem possessionum, et partim cum dispositione Socratis, scilicet quoad communitatem affectionum. Quantò enim quis plus in gratiâ proficit, tantò communiorem affectionem habet ad omnes, et minùs afficitur circà proprietarias possessiones, ità quòd perfectio gratiæ omnia propria facit abjicere, et sua omnia aliis communicare, sicut nunc inter perfectiores in sacris religionibus observatur. Quod tamen in communitatibus civitatum, propter fragilitatem et imperfectionem hominum, omninò observari non potest [1]. »

Le prince, comme représentant la cité et le bien public, doit être entouré de respect et de confiance ; mais s'il donnait des ordres évidemment injustes, alors les sujets ont un premier devoir à remplir, celui de travailler à la révocation de ces ordonnances ; s'ils ne peuvent l'obtenir, *si le prince est incorrigible, les sujets doivent procéder à sa déposition, plutôt que de le supporter, et ils sont déliés de l'obéissance.* « Quòd si non sit omninò spes correctionis in isto (principe vel quolibet superiori), debent subditi agere ad depositionem superioris

(1) Quodl. IV, q. 20.

potiùs quàm tolerare ipsum, et non obedire [1]. »

Cette théorie de l'insurrection, avait pour appui et pour couronnement la suprématie temporelle des papes, et la théocratie était au fond de ces principes démocratiques. Henri de Gand suit le droit public du moyen-âge; il ne s'élève point à l'idée d'une justice sociale différente de celle qu'il voit pratiquer sous ses regards; pour lui, comme pour ses contemporains, le pape est indépendant de toute puissance, et toute puissance lui est soumise comme au chef de la société spirituelle; il est, selon l'expression de Henri, l'architecte de la cité humanitaire; à lui appartient de distribuer les travaux et les fonctions. « Sacerdos apostolicus se habet ad reges et principes, sicut architector civilis ad alios artifices in civitate. Sicut enim architectonici est præcipere qui et quales debeant exercere scientiam medicinalem, rhetoricam, et sic de aliis in civitate, et quosdam admittere, quosdam repellere; sic sacerdos apostolicus debet considerare qui et quales regna et principatus regere debeant, et bonos honorare, malos autem et malè regentes deponere, et alios loco illorum substituere [2]. » On voit que les philo-

(1) Quodl. XIV, q. 8.

(2) Quodl. VI, q. 23. C'est donc à juste titre que M. De la Mennais invoque l'autorité de Henri de Gand dans sa *Première Lettre à M. l'archevêque de Paris.*

sophes du moyen-âge ont laissé peu de chose à dire aux hommes qui de nos jours essaient de restaurer ces vieilles théories.

Il est certaines questions, qui ne se rattachent point direcrement aux sujets précédemment traités, mais qui ont néanmoins attiré l'attention des historiens de la philosophie. Il nous suffira de laisser parler ces derniers.

« Par rapport au temps, Henri avait une manière de voir particulière d'après laquelle il lui attribuait à la fois la *subjectivité* et l'*objectivité*. Tout changement, tout mouvement exige quelque chose de durable, de constant, qui lui serve de base, dût cette durée ne pas se prolonger au-delà d'un moment; sans quoi ce mouvement ou changement ne serait pas même possible. Si l'on accorde l'objectivité à cette durée, on ne peut plus refuser au temps une existence objective, puisque le temps ne consiste qu'en une suite successive de moments. Cependant le temps ne peut pas être simplement objectif; car il suppose une comparaison du passé et du futur avec le présent, qui est seul réel; or cette comparaison se fait par le souvenir et la prévision, qui ne peuvent avoir lieu sans l'âme [1]. »

(1) Tennemann, T. VII, p. 682. Henr. Gand. Quodl. III, q. 2.

« Il n'y a pas d'espace vide dans la nature, suivant le principe d'Aristote; mais, selon plusieurs scolastiques, Dieu peut en créer en vertu de sa toute-puissance. Des partisans plus zélés du système péripatéticien soutinrent le contraire, et furent ainsi conduits, au rapport de Henri, à établir contre des doctrines plus anciennes, que sans forme et sans étendue, la matière ne pouvait absolument pas exister. Et cela, parce que autrement il faudrait qu'il y eut de l'espace vide, que la toute-puissance même ne réussirait pas à combler. Cette idée renferme une autre contradiction, invincible à la toute-puissance. Là où existe un espace vide, les choses qui l'entourent immédiatement sont en même temps rapprochées et non rapprochées les unes des autres. Elles sont rapprochées; car le vide n'étant rien, il n'y a rien entr'elles, et par conséquent elles se touchent. Elles sont espacées, en tant que le vide et la matière dépourvue de forme et d'étendue, se trouveraient entre elles. Que si l'on ne veut admettre ici aucun espace vide, il faut accepter quelque chose de tout aussi absurde, le mouvement intantané. Henri répond : Dieu peut toujours créer de l'espace vide, il n'a qu'à anéantir un corps, et, par l'impossibilité du mouvement instantané, le vide sera. Dieu peut fort bien aussi

empêcher les corps environnants de remplir la place vide. Le vide ne contient pas de contradiction, car ce n'est vraiment rien de positif, mais simplement une chose négative, *ens per accidens;* ainsi on peut dire qu'entre les corps séparés par l'espace vide, il n'y a rien de positif, mais il ne s'en suit pas qu'il n'y ait rien et qu'ils se touchent [1]. Ici on aperçoit déjà les éléments de plusieurs solutions développées plus tard sur l'espace vide, dont la possibilité et la réalité sont distinguées par Henri d'une manière tout-à-fait juste et fine [2]. »

Telles sont les principales opinions du docteur solennel sur les diverses objets qu'embrassait au moyen-âge l'activité de la raison humaine. Sans nous flatter d'avoir mis au jour tout ce que les ouvrages de Henri de Gand renferment de grandes pensées, d'aperçus délicats, de nobles sentiments, nous croyons que les précédentes Recherches pourront contribuer à faire mieux apprécier la doctrine philosophique de cet auteur célèbre. Quoique le docteur solennel ait su conquérir le suffrage et l'admiration

(1) Henric. Gandavens. Quodl. XV, q. 1.

(2) Tiedemann, T. IV, p. 571. Tiedemann explique aussi fort longuement la doctrine de Henri sur les habitudes (quodl. V, q. 16). La seule idée que nous remarquerons est celle-ci: l'habitude ne convient qu'à un être soumis au changement et à la succession.

des hommes les plus recommandables, d'un Gerson, d'un Pic de la Mirandole, il ne jouit point cependant, malgré tout son mérite, de cette popularité plus grande qui entoura d'autres noms de la scolastique. Nous ne voulons point provoquer pour notre docteur des comparaisons ambitieuses. Mais on reconnaîtra sans peine que la réputation de Henri de Gand eût gagné en éclat et en étendue, si dès l'origine, il eût été adopté pour chef par un ordre célèbre, répandu dans toute l'Europe, comme il est arrivé à St. Thomas et à Duns Scot. Ce n'est pas que ces derniers n'aient aussi sur notre docteur un autre avantage très-réel, celui d'avoir donné plus de place dans leurs écrits soit à la morale soit aux questions plus pratiques de théologie positive. Henri de Gand est davantage un homme de théorie; il est moins complet, moins occupé des conséquences applicables, et par là moins propre à devenir le chef d'un parti dans l'école. Mais au point de vue de la philosophie pure, sa place est marquée parmi les premiers maîtres de la scolastique et de l'université de Paris, dont il fut l'ornement. Cette place n'a pû être contestée au docteur solennel, que dans un âge où la poussière des siècles couvrait encore sa figure vénérable.

APPENDICE

A LA TROISIÈME PARTIE.

HENRI DE GAND HISTORIEN.

L'ouvrage historique de Henri de Gand a été publié par Aubert Le Mire, sous ce titre : *Liber Henrici Gandavensis, archidiaconi Tornacensis, de scriptoribus ecclesiasticis*, à la suite des écrits de six autres anciens annalistes, dont le premier est St. Jérôme. Le titre que semble avoir choisi Henri de Gand lui-même est *Catalogus virorum illustrium*. On le cite ordinairement sous le nom de *Liber seu Catalogus de scriptoribus illustribus*.

Le livre de Henri de Gand renferme à peine 15 pages in-4°, en y comprenant les remarques fort érudites d'Aubert Le Mire, qui y entrent pour un bon tiers. Le docteur solennel explique en peu de mots le but de son ouvrage : « Continuer

jusqu'à nos jours, avec les renseignements que j'ai pu me procurer à cet égard, le *Catalogue des Hommes Illustres*, commencé par St. Jérôme, et dont Sigebert, moine de Gemblours, a donné une suite jusqu'au temps où il a vécu, tel est le dessein que je me suis proposé, malgré tout ce qui me manque pour une tâche aussi difficile; mais je ne voulais pas laisser à la postérité un trop juste sujet d'étonnement, si aucun des hommes de notre âge n'eût dirigé son zèle de ce côté, lorsqu'on a vu paraître tant de personnages dignes de mémoire, depuis les temps où Sigebert a cessé d'écrire. »

Ce début à la manière de Tacite, rappelle la gravité habituelle de Henri de Gand, et les éloges que lui donne à cet égard Jean Pic de la Mirandole. — Henri de Gand commence aussitôt après son catalogue par Fulbert de Chartres; il est bref et concis, mais sans aridité. Le style est toujours clair et ne manque pas d'élégance. Le docteur solennel caractérise d'un mot le genre et le mérite de chaque ouvrage. En parlant de l'auteur du *monologium* et du *proslogium*, de St. Anselme: *il a plutôt recours*, dit-il, *aux armes de la raison qu'à l'autorité des écritures*, ch. 5. Henri de Gand connaissait les ouvrages de St. Anselme; la manière dont il en parle ici ne permet pas d'en douter, et la conformité de leurs sentiments

sur les rapports de la foi et de la raison, en est une preuve d'un autre genre [1].

Voici le passage sur Abélard : « Pierre, dit Abélard, célèbre par ses connaissances en logique et dans tous les arts libéraux, maître de l'école de théologie, *theologicæ scholæ rector,* a laissé un livre qu'il appella *sa théologie,* un autre avec le titre : Connais-toi Toi-même, et plusieurs autres encore ; mais St. Bernard, abbé de Clairvaux, le convainquit, au concile de Soissons, d'avoir émis dans ses ouvrages quelques propositions hérétiques. » Ch. 16. Il n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'université de Paris de remarquer que ce titre de *rector sive magister scholæ theologicæ* est également donné par notre docteur à Pierre, chantre de Paris, auteur d'un traité contre les moines propriétaires, et à Maurice, évêque de Paris, qui assista au concile de Tours en 1163. Ch. 14 et 15.

St. Bernard, « logicien très-habile, orateur plein de force, quelque sujet qu'ait embrassé son génie, sut toujours rencontrer les paroles les plus propres à opérer la persuasion. » Henri se dispense de donner la liste de ses ouvrages : peut-on, dit-il, les ignorer et savoir quelque chose? (ut ea nescire non possit qui aliud scire potest). Ch. 9.

(1) D. Anselmi Proslogium, cap. I, et passim.

En parlant du livre des sentences de Pierre Lombard : « opus magnum et arduum, quo opere usquè hodiè vel maximè utuntur studia theologorum. » Ch. 31.

Guillaume de St. Amour avait attaqué avec violence les ordres des frères prêcheurs et des frères mineurs. — St. Thomas d'Acquin, de l'ordre des frères prêcheurs, répondit par un opuscule très-habile, *opusculum subtilissimum*. Ch. 44 et 45. — St. Bonaventure, des frères mineurs, fit aussi une courte réponse au nom de son ordre. Ch. 47. Guillaume fut condamné par le St. Siége. — Voilà tout ce que Henri de Gand rapporte, dans les termes les plus modérés, de cette fameuse querelle.

On a déjà vu comment Henri parle de son ancien maître, Albert-le-Grand. Il cite Jacques de Vitry comme l'auteur d'un écrit remarquable sur la doctrine de Mahomet :

« Jacobus de Vitreio, episcopus Aconitanus,... exposuit diligenter errorem illum, quem induxit genti Arabum perditus ille Mahomas, in quo errore infelix illa gens, usquè hodiè pertinaciter perseverat. » C. 37.

Un article relativement très-étendu est consacré à Richard, *clerc de St. Victor près de Paris*. Henri loue ses *six livres de la contemplation*, comme la production d'un auteur *qui a tout lu dans le livre de*

l'expérience. Il ajoute : « scripsit et sex libros de trinitate, non scripturarum auctoritate, sed ratione procedens. » Il termine par cet éloge remarquable : « on doit admirer dans cet ouvrage le génie commun de l'humanité, puisque le génie d'un seul homme a pu s'élever à une telle hauteur. » Ch. 26.

Gauthier de Chatillon, né à Lille, écrivit un grand poème *de actis Alexandri magni*. Il réussit tellement auprès des grammairiens du temps de Henri, qu'il avait détrôné les anciens poètes. Ch. 20. Il est parlé ensuite d'un autre Gauthier, également de Lille, et qui devint évêque de Maguelonne. Valère André prétend que c'est le même personnage.

On peut s'étonner que Henri n'ait pas eu sous les yeux les ouvrages d'Alexandre de Hales, et de Vincent de Beauvais; il se sert, en parlant de l'un et de l'autre, de l'expression *dicitur scripsisse*. Voici ses propres paroles à l'article *Alexandre de Hales* : « Ignoscat lector, si vel hujus opusculi vel quorumdam aliorum non propriè exprimo continentiam; quia non ex propriæ lectionis experientiâ, sed auditu tantùm hìc loquor. » Ch. 46.

Nous citerons encore plusieurs passages qui peuvent intéresser à différents titres :

» Gerardus, monachus Sancti Quintini in Insulâ, scripsit translationem venerandarum reliquiarum

crucis et coronæ dominicæ à Constantinopoli ad Parisios: quas reliquias piæ memoriæ dominus Ludovicus rex Francorum sibi ab imperatore Constantinopoleos acquisivit. Scripsit etiam plurima miracula, quæ *beata Elizabeth de Thuringiâ*, post mortem suam, dicitur fuisse operata. Composuit etiam Antiphonas et Responsoria eleganti dictamine, in ejusdem sanctæ festivitate cantanda. Neumas verò eisdem Antiphonis et Responsoriis quidam frater Petrus, canonicus sancti Autberti Cameracensis, apposuit. Idem etiam Petrus, musicæ artis peritus, dulci modulamine et limato dictamine composuit plura cantica, quæ vulgò *condictus* vocant. » Ch. 52.

» Wilhelmus, monachus Affligeniensis, et ibidem aliquandò prior, vitam Dominæ *Lutgardis*, à fratre Thomâ latinè scriptam, convertit in teutonicum rithmicè, duobus sibi semper rithmis consonantibus. Dictavit etiam latinè quamdam materiam satis eleganter de quâdam moniali cisterciensis ordinis, quæ teutonicè multa satis mirabilia scripserat de seipsâ. » Ch. 57. (*De eodem Trithemius*).

» Henricus Bruxellæ oriundus, monachus Affligeniensis, calculatoriæ artis peritus, discordiam naturalis computi lunæ et cycli decemnovennalis diligenter absolvens, Kalendarium ità distinxit, ut positis secundùm cyclum decemnovennalem suo loco

primiluniis, ipse e regione non solùm quâ die, vel quâ hora, sed etiam quâ parte horæ singularum lunationum singulis mensibus accensio contingeret, annotaret. » Ch. 58.

Nous avons dit, d'après Gérard Jean Vossius (1), que l'appendice de deux pages au catalogue de Henri de Gand, est de Sillebert, surnommé l'Universel.

Ce renseignement pourrait bien être inexact. Le fait est que Sillebert occupe lui-même un article dans l'appendice au catalogue. S'y serait-il placé lui-même? Ceci au reste a peu d'importance, et nous ne le mentionnons que pour l'exactitude (2).

(1) De scriptoribus latinis, L. III, p. 489. Lugd. Batav. 1651.

(2) Nous avons placé dans les notes la liste de tous les écrivains mentionnés dans le catalogue et dans l'appendice, afin de donner une idée complète des ressources qu'il peut offrir.

NOTES.

I.

LISTE DES PRINCIPAUX AUTEURS QUI ONT PARLÉ DE HENRI DE GAND.

Gerson, dans ses œuvres, T. I, p. 559, Paris, 1606.

Joannes Picus Mirandulæ, in apologiâ et aliàs passim. Mirandulæ, 1496.

Trithemius abbas; de scriptoribus ecclesiasticis, p. 208, Coloniæ, 1546. — Idem, Annales Hirsaugienses, T. II, p. 61, anno 1690.

Massæus; chronicorum multiplicis historiæ, etc. L. XVII, p. 242. Antwerpiæ, 1540.

Marchantius; Flandria descripta, p. 118. Antwerpiæ, 1546.

Meyerus; commentarii, sive annales rerum Flandricarum, p. 81 et 83. Antwerpiæ, 1561.

Valerius Andreas, Bibliotheca Belgica, p. 380-382. Lovanii, 1623.

Swertius; Athenæ Belgicæ, p. 328. Antwerp., 1628.

Anton. Possevinus; Bibliotheca selecta, de Aristot. philos. c. XIX, p. 46. Coloniæ, 1607.

Aubertus Miræus; elogia Belgica, p. 37. Antwerpiæ, 1609. (En tête de l'édition qu'il a donnée de l'ouvrage de Henri de Gand sur les auteurs ecclésiastiques, Aubert Le Mire cite le témoignage de *Joannes Molanus, in suâ Bibliothecâ manuscriptâ.*)

Archang. Piccio; vita Henrici à Gandavo. (En tête de l'édition des *quodlibeta*). Venetiis, 1613.

Scarparius. (En tête de l'édition de la *somme*) Ferrariæ, 1646.

Arnold. Raissius; Belgica Christiana, p. 259. Duaci, 1634.

Jean Cousin, Histoire de Tournay, L. IV, p. 75. Douai, 1620.

Duboulay; Hist. Universitatis Parisiensis, T. III, p. 409, 508 et passim. Parisiis, 1666.

Labbæus, de scriptoribus ecclesiast. T. I, p. 422. Parisiis, 1660.

Mézeray; Histoire de France, T. II, p. 317 et 343. Paris, 1685.

Cave; Scriptorum ecclesiastic. Histor. litter. Genevæ, 1705.

Oudinus; Comment. de scriptoribus ecclesiasticis antiquis, T. II, sect. XII, p. 1226. Lipsiæ, 1722. (Il est étonnant que Oudin n'ait pas consacré un

article spécial à Henri de Gand; il n'en parle qu'à l'occasion d'un certain Henri, chanoine de Tournay au XII[e] siècle, personnage assez obscur.)

Sanderus; Flandria illustrata, T. III, L. X, p. 433. Hagæ Comitum, 1732. — T. I, L. V. p. 356.

Quetif et Echard; scriptores ordinis Prædicatorum recensiti, T. I; p. 492 et passim. Parisiis, 1719.

Bellarminus; de scriptoribus ecclesiasticis, p. 293. Bruxellis, 1719.

Foppens; Bibliotheca Belgica, p. 445. Brux. 1739.

Chroniques de Flandre, T. I, p. 395. Gand, 1727. (En flamand.)

Dupin, Hist. des controverses, XIII[e] siècle, p. 291.

Fleury, Histoire ecclésiastique, T. XVIII, p. 564. Paris, 1720.

Le Bœuf, Dissertation sur l'histoire ecclésiastique et civile de Paris, T. II, p. 41. Paris, 1741.

Danes, generalis temporum notitia. Lovanii, 1773. p. 453.

Fabricius, Bibl. Latina mediæ et infimæ ætatis, T. III, p. 214 et passim. Patavii, 1754.

Brucker; Historia critica philosophiæ, T. III, p. 868. Lipsiæ, 1766.

Moreri; à l'article Henri de Gand dans son grand dictionnaire.

Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des

dix-sept provinces des Pays-Bas. Louvain, 1768 (par Paquot). — Il est fait mention de Henri de Gand, à l'article *Philippe Mouskes*.

C. Saxius; Onomasticon litterarium, T. II, p. 316. Trajecti ad Rhenum, 1777.

Feller, Dictionnaire historique, T. VI, p. 267. Nouv. édit. Paris, 1834.

Hoverlant, histoire de Tournay, T. X, p. 238, 240.

Notice par ordre alphabétique des Gantois etc., faisant suite au deuxième volume de l'*Histoire de Belgique par Marcus van Vaernewyck*, p. 36 (en flamand).

Biographie universelle de Michaud, T. XVI, p. 417.

Tiedemann, Esprit de la philos. spéculative, T. IV, p. 564 et s. (en all.)

Tennemann, hist. de la philos., T. VIII, part. II, p. 678-687. (en all.) — Idem, Manuel de l'hist. de la philos. trad. par V. Cousin, T. I, §. 265.

De Gérando, histoire comparée des systèmes de philos. 2e édit. T. IV, p. 515. (V. sur M. de Gérando une note de l'introd.)

Delvenne, Biographie anc. et mod. des Pays-Bas, T. I, p. 507.

Le Mayeur, la gloire Belgique, poème, T. II, ch. VII, p. 197. Louvain, 1830.

De Smet, hist. de la Belgique, 4e édit. T. I, p. 276. Gand, 1836.

Le chev. de la Basse-Moûturie, esquisses biographiques sur la maison de Goethals, 2e édition, p. 11. Paris, 1837.

NOTA. Ne sont point compris dans cette liste les théologiens qui s'appuient dans leurs ouvrages de l'autorité de Henri de Gand, comme S. Antonin, Fonseca, et la plupart des scolastiques postérieurs au XIIIe siècle.

II.

AUCTORES CITATI AB HENRICO GANDAVENSI IN TEXTU QUODLIBETORUM.

Alanus.
Albertus magnus.
D. Ambrosius.
D. Anselmus.
Archytas Tarentinus.
Aristoteles.
D. Athanasius.
D. Augustinus.
Averroes.
Avicennas.
D. Bonaventura.

D. Bartholomæus.
D. Beda.
D. Benedictus.
D. Bernardus.
Boetius.
D. Cyprianus.
Cicero.
Clemens papa.
D. Dionysius Areopagita.
Empedocles.
D. Franciscus.
Galenus.
Glossa.
Goffredus.
Gilbertus.
D. Gregorius Magnus.
Gregorius Pontifex decimus.
D. Hieronymus.
D. Hilarius.
Hadrianus Papa.
Innocentius Pontifex quartus.
Jamblicus.
Joannes Cassianus.
D. Joannes Chrysostomus.
D. Joannes Damascenus.
Josephus Historicus.

Martinus Pontifex quintus.
Nicolaus Pontifex quintus.
Origenes.
Petrus Lombardus.
Pittacus Sapiens.
Plato.
Præpositinus.
D. Prosper.
Rabanus.
Rabbi Choijses.
Raimundus.
Scola Parisiensis.
Scriptura Sacra.
Seneca.
Simplicius.
Socrates.
D. Thomas Aquinas.
Urbanus Papa.

A cette liste, donnée par le commentateur de Henri de Gand, nous pouvons ajouter *Virgile* et *Végèce*, cités *quodl. XV, q.* 16. Les mêmes autorités se retrouvent dans *la somme;* de plus, *Jean Scot Erigène, S. art. XXIV, q.* 1. On y rencontre encore mentionnés, d'après Aristote, Cicéron, ou St. Augustin, *Anaxagore, Anaximandre, Zénon, Arcésilas, Carnéade, Plotin,* et d'autres philosophes de l'antiquité.

III.

NOMINA SCRIPTORUM ECCLESIASTICORUM QUI IN HENRICI GANDAVENSIS CATALOGO, ET IN APPENDICE HENRICO GANDAVENSI SUBNECTI SOLITA, RECENSENTUR.

Ailredus Rievallensis abbas.
Alanus Insulensis.
Albertus magnus.
Alexander Dolensis.
Alexander Halensis.
Alexander III papa.
Anselmus Cantuariensis episcopus.
Anselmus Laudunensis.
Arnoldus Bonæ-vallis abbas.
Bernardus Clarevallensis.
Bernardus Cluniacensis.
Bonaventura cardinalis.
Clarebaldus Atrebatensis.
Ebrardus Betuniensis.
Emundus Cantuariensis.
Ernaldus, *vide* Arnoldus.
Franco Affligeniensis.
Fulbertus Carnotensis episcopus.
Gaufredus Tranensis.

Gerardus Leodicensis.
Gerardus monachus.
Gilbertus Porretanus.
Gilbertus Tornacensis.
Gislebertus ordinis Cisterciensis.
Gislebertus Westmonasteriensis.
Gratianus monachus.
Gualterus Castellionensis.
Gualterus Insulensis.
Guibertus Tornacensis.
Guilielmus S. Theodorici abbas.
Guilielmus Affligeniensis.
Guilielmus de Sancto Amore.
Henricus Affligeniensis.
Hildebertus Cenomanensis episcopus.
Hugo cardinalis.
Hugo Farsitus.
Hugo Victorinus.
Innocentius III papa.
Joannes de Abbatis-Villa.
Joannes Belethus.
Jacobus de Vitriaco.
Lucas Corneliensis abbas.
Manegundus.
Matthæus Vindocinensis.
Mauritius Parisiensis episcopus.

IV.

Nous avons rencontré dans les quodlibeta un passage où Henri de Gand ràpporte lui-même qu'il assista à une réunion de professeurs en théologie chez l'évêque de Paris ; on y condamna diverses erreurs, notamment sur la nature des anges. Cette réunion pourrait bien se rattacher aux mouvements qui eurent lieu dans l'université de Paris après la mort de St. Thomas (1). « Error est substantiam sine operatione non esse in loco, ut dicit unus articulus inter damnatos nuper per sententiam Episcopi . . . .

. . . . In hoc concordabant OMNES MAGISTRI THEOLOGIÆ congregati super hoc, QUORUM EGO ERAM UNUS, unanimiter concedentes, quòd substantia angeli non est ratio angelum esse in loco secundùm substantiam. » Quant à la question en elle-même, Henri de Gand dit avec beaucoup de modestie : « quòd si verum sit, in hoc intelligendo deficio, sicut et in pluribus aliis (2). »

(1) Voir Ire Partie, p. 40.
(2) Quodl. II, q. 9.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

FIN DE LA TABLE.

